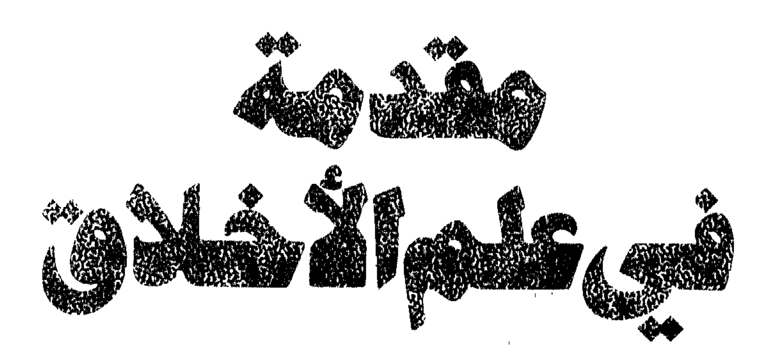


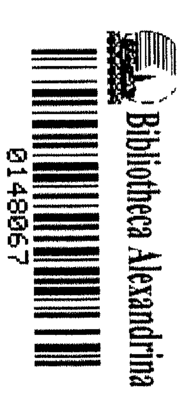


مقدمة في علم الأخلاق

تأليف

الدكتور محمود حمدي زقزوق

أستاذ بجامعتي الأزهر وقطر





مقدمة

فى علم الأخلاق

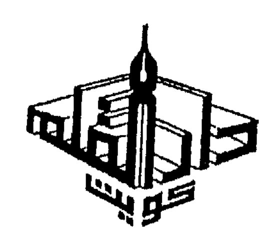
الطبعة الثالثة
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

دار القلم - الكويت
شارع السور - بجانب وزارة الخارجية - عمارة السور
ص . ب : ٢٠١٤٦ - هاتف : ٢٤٥٧٤٠٧ - ٢٤٥٨٤٧٨ - برقياً : توزيعكو

مقدمة في علم الأخلاق

تأليف

دكتور محمود حمدي زقزوق
أستاذ بجامعتي الأزهر وقطر





إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق

حديث شريف

[رواه البخارى فى كتاب الأدب المفرد]



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ....وبعد ،

فقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى عام ١٩٧٢ م والطبعة الثانية فى عام ١٩٨١ م . وكان الكتاب فى طبعتيه السابقتين عبارة عن ملخص للمحاضرات التى ألقيتها على طالبات كلية البنات الاسلامية بجامعة الأزهر ، فى العام الجامعى ٧١ / ١٩٧٢ م فى مادة علم الأخلاق .

وتختلف الطبعة الحالية عن الطبعتين السابقتين فى بعض الأمور ، فقد توسعنا بعض الشيء فى تناول بعض النقاط فى مواضع مختلفة من الكتاب ، وأضفنا إلى الفصل الثالث حديثا عن العلاقة بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية ، وأعدنا النظر فى الفصل الأخير ، وذلك كله بقصد زيادة التوضيح للأفكار ، وإزالة ما قد يكون فى طريقة التناول من غموض فى بعض النقاط .

ولكننا لم نرد بذلك أن يخرج الكتاب بصفة عامة عما قصد به فى بادىء الأمر ، وهو أن يكون مدخلا أوليا لدراسة موضوعات علم الأخلاق ، ولهذا فإنه لم يكن من هدفنا الاستقصاء والتفصيل ، وإنما فقط القاء بعض الضوء على أهم مسائل هذا العلم ، وتناول المسائل فى خطوط عريضة .

ويشكل هذا الكتاب ، فى صورته الحالية ، مع كتابنا « تمهيد للفلسفة » وكتاب « مدخل إلى الفكر الفلسفى » لبوخينسكى الذى قمنا بترجمته من اللغة الألمانية – وحدة واحدة . فهذه الكتب الثلاثة يكمل بعضها بعضا ، من حيث

أنها تشكل سلسلة متشابكة الحلقات تخدم هدفا واحدا ، وهو تمهيد السبيل أمام القارىء لدراسة الفلسفة بفروعها المختلفة ، ومنها الأخلاق التى كان يعتبرها سقراط لب الفلسفة ، ولم يكن فى ذلك مجافيا للصواب .

فالأخلاق من الموضوعات التى تشغل مكانا كبيرا من اهتمام الإنسان ، وتستحوذ على تفكيره ، أو ينبغى أن تكون كذلك ، فالإنسان لا يستطيع أن يستغنى عن الأخلاق فى أى لحظة من لحظات حياته ، ولا يستطيع أن يستغنى عن مثل أعلى فى سلوكه ، أو معيار للحكم على أفعاله وأفعال الناس بالخير أو الشر . ولا يمكن أن يتصور المرء انسانا يعيش بلا ضمير يحاسبه اذا أخطأ ، ويلومه اذا استمر فى الخطأ وتمادى فى الشر .

وهكذا نجد أن الانسان لا يستطيع أن يعيش بدون قيم ، فهو الكائن الوحيد فى هذا الوجود الذى فى وسعه أن ينتقل من مرتبة الحاجات الطبيعية الصرفة إلى مجال القيم الخلقية الحقيقية . ومن هنا قيل إن الانسان حيوان أخلاقى . ومهما كانت الدرجة التى قد يصل إليها الإنسان من التردى الأخلاقى فى وقت من الأوقات ، فإنه سيظل على الرغم من ذلك كائنا أخلاقيا ، يمزج فى حياته الواقع المعاش بالمثل العليا ، ويجمع فى سلوكه بين مرتبة الحاجات الغريزية ومرتبة الضمير الخلقى والسمو الروحى .

ومن هنا كانت أهمية الدراسات الأخلاقية ، فإنها ليست مجرد دراسات نظرية جافة منفصلة عن حياة الناس ، وإنما هى دراسات مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياة الناس ، وممتزجة بسلوكهم امتزاجا عضويا .

ومن أجل ذلك تستحق الأخلاق وقفة ، بل وقفات ، يتأمل فيها المرء أصولها وقوانينها ، ونظرياتها ، التى شغلت الإنسان منذ فجر التاريخ ، وستظل تشغل اهتمامه الى أبد الآبدين .

ونأمل أن تسهم هذه الطبعة الجديدة فى إثارة اهتمام طلابنا بالدراسات الفلسفية بوجه عام ، وحفزهم إلى مزيد من الاطلاع الجاد والدراسة العميقة فى

مجال الدراسات الأخلاقية بوجه خاص .

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل ؛

الدوحة فى : ٢١ شعبان ١٤٠٣ هـ
٢ يونيه ١٩٨٣ م

د . محمود حمدى زقزوق



الفصل الأول
مقدمات عامة

- علم الأخلاق بين الدين والفلسفة .
- تعريف علم الأخلاق وموضوعه .
- فائدة علم الأخلاق .
- مهمة علم الأخلاق .
- مناهج علم الأخلاق .
- الخلق وعوامل تكوينه .
- المسئولية .
- الحكم الخلقى .



١ – علم الأخلاق بين الدين والفلسفة

عندما نريد أن نتحدث هنا عن علم الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية ، نجد أنه يتحتم علينا أولا أن نقوم بتحديد العلاقة بين هذا العلم وعلم الأخلاق الدينى .

فإذا علمنا أن هدف الأخلاق هو وضع مثل أعلى أمام الإنسان متمثلا فى قيم ومبادىء خلقية ، ليسير على هديها ويهتدى بنورها ، فاننا نستطيع أن نقول : إنه لا خلاف بين هذين العلمين ، إذ أن **الهدف** **واحد** فى كلا الحالتين . ولكن الخلاف بينهما إنما هو فى **المنهج** الذى يتبعه كل منهما . فنقطة انطلاق الباحث فى الأخلاق الفلسفية تختلف عن نقطة الانطلاق عند الباحث فى الأخلاق الدينية ، أى أن الطريق الذى يسلكه كل منهما – للوصول إلى الهدف الواحد – مختلف .

فعلم الأخلاق الدينى يعتمد على الوحى السماوى ، ونقطة انطلاقه هى الدين مسيحياً كان أم يهودياً أم إسلامياً . وعلى ذلك فالأخلاق الدينية لا ترى هناك حاجة إلى البحث العلمى فى أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة ، إذ أن الدين قد وضع فعلا المبادىء الخلقية التى يجب على المؤمن الالتزام بها حتى يكون فاضلا . أما علم الأخلاق الفلسفى فانه يعتمد أساساً على العقل . وتسعى الفلسفة الخلقية إلى تحليل ما يسمى بالوقائع الخلقية وتأسيسها تأسيساً فلسفياً ، أى تبحثها بالطرق الفلسفية البحتة .

وتتمثل المسائل الأساسية للفلسفة الخلقية فى البحث عن ماهية الخير والشر وعن الأساس النظرى للواجبات وعن العلاقة بين الخلقية والسعادة . إلخ[١] ويستحضر المنهج الفلسفى أمام عينيه عمل الإنسان بأغراضه وشروطه ، ويراعى بوجه خاص أننا نعرف التفرقة بين الخير والشر ، وأن لنا وعياً وإدراكا

---

(١) انظر فى ذلك : Herders Kleines Philos . Worterbuch p . 52

بأنه ينبغى علينا أن نترك الشر وأن نعمل الخير ، وعلى أساس هذا البحث يحصل الإنسان على إدارك ثابت لتقييم عمله من الناحية الخلقية .

وينبغى أن يكون واضحاً أن علم الأخلاق الفلسفى لو فهم فهماً سليما فانه – من ناحية المبدأ – لا يرفض اطلاقاً الأخلاق الدينية المبنية على أسس دينية . أى أنه يرى أن من الممكن أن تؤسس المطالب الأخلاقية على تعاليم دينية ، ولكنه فقط لا يجعل هذه المسألة موضوعاً لبحثه [٢] ، فمن الخطأ الظن بأن علم الأخلاق الفلسفى يتعارض مع علم الأخلاق الدينى أو لا يدع له مجالا .

وإذا قلنا هنا إن علم الأخلاق الفلسفى لا يتعارض مع علم الأخلاق الدينى فنحن بذلك نمس جانباً من مسألة أساسية هى مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة أو بين العقل والوحى ، ولا نريد هنا أن نخوض فى تفصيل هذه المسألة ، فليس هنا مجالها ، وإنما نريد باختصار أن ننبه إلى أن العقل – الذى هو أداة الفلسفة بجميع فروعها ومنها الأخلاق – هبة من الله للانسان ليميز به ، ويسير مسترشداً بهديه ، ومن ناحية أخرى فان الوحى هبة من الله للانسان أيضاً لهدايته وإرشاده فى دنياه وأخراه .

وإذا كان المصدر واحداً فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بين الوحى الذى هو من الله والعقل الذى هو من الله أيضاً ، وإنما يكمل كل منهما الآخر ، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر . فالعقل والنقل يسيران فى القرآن معاً جنباً إلى جنب . وهذا هو ما يؤخذ من قول الله تعالى : ﴿ **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير** ﴾ [٣]. وكلاهما فى نهاية الأمر مرده إلى الله ، ولهذا فالأحرى أن لانعتبرهما مصدرين مختلفين للإلزام الخلقى وإنما نراهما مستويين لمصدر واحد [٤] .

(٢) انظر فى ذلك . H. Reiner : Die Philos. Ethik. P. 20f.

(٣) سورة الملك ١٠ .

(٤) دستور الأخلاق فى القرآن للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٣٤ ترجمة د . عبد الصبور شاهين – مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ .

ومن أجل ذلك أيضاً يرى الإمام الغزالى العلاقة بينهما على أنها علاقة تعاون وتعاضد لا علاقة نزاع وتضاد . وفى هذا المعنى يقول فى كتابه معارج القدس : « اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس .... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان .... ولكونهما متحدين قال الله تعالى : ﴿ **نور على نور** ﴾ أى نور العقل ونور الشرع » [٥] .

وتأسيساً على ذلك يرى الغزالى أيضاً أنه لايمكن أن يكون هناك تناقض بين العلوم الدينية والعلوم العقلية . فاذا اعتقد أحد أن الربط بينهما غير ممكن فان ذلك يرجع فى رأيه إلى عمى فى البصيرة وفى ذلك يقول : « وظن من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ظن صادر عن عمى فى عين البصيرة » [٦] ولهذا نجد الغزالى يقول فى موضع آخر : « فالداعى إلى محض التقليد (فى الأمور الدينية) مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور » [٧] .

من ذلك يتبين أن العقل والدين يسيران معاً جنباً إلى جنب فى سبيل خير الإنسان وسعادته فى دنياه وأخراه . أما ما يثار من مسألة النزاع بين العقل والدين ، أو بين العلم والدين ، فهذه مسألة نشأت أساساً فى أوربا فى ظروف أخرى لم يكن لها نظير فى الإسلام ، وبالتالى فالجدل فيها بالطريقة التى أثيرت فى أوروبا لا جدوى منه بالنسبة للمسلمين ، إذ هو جدل حول مسألة لا وجود لها- فى حقيقة الأمر - فى الإسلام .

وبعد أن حددنا العلاقة بين علم الأخلاق الفلسفى وعلم الأخلاق الدينى

---

(٥) معارج القدس ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٦) إحياء علوم الدين ٣ / ١٧ .

(٧) المصدر السابق ٣ / ٦ انظر أيضاً تفصيل ذلك فى فصل العقل والنبوة من كتابنا (المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت) دار القلم بالكويت ١٩٨٣ .

على النحو الذى رأينا يبقى هناك سؤال عن مدى حاجتنا إلى البحوث الأخلاقية الفلسفية مع وجود القوانين السماوية ، وسنجيب عن هذا السؤال عند تناولنا لموضوع المقاييس الخلقية ، وعلاقة الأخلاق الدينية بالأخلاق الفلسفية .

٢ – تعريف الأخلاق وموضوعه

عندما نريد أن نعِّرف علم الأخلاق ونحدد مفهومه فاننا نلاحظ أولا أننا جميعاً في نظرتنا للعالم وللأشياء من حولنا لانقف إزاءها مجرد متفرجين ، ولكننا نرى ونفكر ونقيِّم ، فنحكم على الأعمال مثلا بأنها خيرة أو شريرة ، نافعة أو ضارة ..إلخ [٨] .

وهذا يعنى أننا لا نستطيع فى أى لحظة من لحظات حياتنا أن نستغنى عن الاهتمام بالمسألة الأخلاقية .لأنها فى واقع الأمر ضرورة الحياة العملية . وهذه الضرورة تلح علينا باستمرار أن نقرر لأنفسنا ماذا نفعل وماذا نترك . وفى خضم الحياة اليومية لا يحتمل الأمر التسويف فى المسائل الأخلاقية . فلابد إذن من الجواب السريع قبل أن يفوت وقت العمل ، وهذا الجواب لابد أن يكون قائما على أساس مبدأ يرضاه المرء قاعدة لسلوكه ، ومعيارا لحكمه وتقديره [٩]. وهذا الحكم والتقدير من الأمور التى نمارسها جميعا فى حياتنا اليومية . وفضلا عن ذلك فإن كل إنسان يسعى فى حياته للوصول إلى أهداف معينة تختلف من شخص إلى آخر . وهذا كله يدفعنا إلى التساؤل عن معنى الخير والشر، وعما إذا كان هناك أساس معين لحكمنا على فعل من الأفعال بالخيرية أو الشرية ، أو بمعنى آخر : هل هناك مقياس نقيس به أحكامنا الخلقية ، وكيف ينبغى أن يشكل الإنسان حياته ، وكيف ينبغى أن يكون تصرفه إزاء إخوانه فى الإنسانية ، وما هو الهدف الذى ينبغى أن تخدمه أفعاله الخلقية ، وما هى الدوافع التى ينبغى أن تصدر عنها تصرفاته الخلقية ؟ [١٠] .

على هذه التساؤلات وأمثالها يجيب علم الأخلاق . فهو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية ، ويساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة ، ويبين لنا المقياس

---

(٨) انظر فى ذلك : Bochenski : Wege Zum Philos . Denken : p 69

(٩) د . محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١٠٠ دار القلم بالكويت ١٩٨٠ .

(١٠) F . Austeda : Worterbuch der Philos . p 72

الأخلاقى الذى نهتدى به فى الحكم على الأعمال . وبعبارة أخرى هو علم يفسر لنا معانى الخير والشر ، ويوضح لنا الصورة المثلى التى ينبغى أن يتبعها الناس فى معاملتهم للآخرين ، ويبين ما ينبغى أن يقصده الناس فى أعمالهم من غايات ، وباختصار هو علم ينير الطريق لماينبغى أن يكون [11] .

وموضوع علم الأخلاق هو هذه المباحث جميعها التى أشرنا إليها .

ومن ناحية أخرى ينقسم البحث فى علم الأخلاق إلى مجالين متميزين ، وهما مجال البحث فى الأخلاق العملية ومجال البحث فى الأخلاق النظرية ، وذلك على النحو التالى :

١ - **علم الأخلاق العملى** : ويبحث فى أنواع الملكات الفاضلة التى ينبغى على الإنسان أن يتحلى بها ويمارسها فى حياته العملية اليومية ، وذلك مثل الصدق والإخلاص والأمانة والوفاء والعفة والشجاعة والعدل والرحمة ونحو ذلك . وهذه كلها تمثل أنواعا من الأفعال لها مثال فى الخارج . وقد عرفت كل الأمم والشعوب فى القديم والحديث هذا النوع من الأخلاق العملية .

٢ - **علم الأخلاق النظرى** : ويبحث فى المبادىء الكلية التى تستنبط منها الواجبات الفرعية « كالبحث عن حقيقة الخير المطلق وفكرة الفضيلة من حيث هى ، وعن مصدر الإيجاب ومنبعه ، وعن مقاصد العمل البعيدة وأهدافه العليا ونحو ذلك » من الموضوعات التى سبقت الاشارة إليها .

ويطلق على هذا القسم أيضا فلسفة الأخلاق . وعلاقته بعلم الأخلاق العملى كعلاقة علم أصول الفقه بعلم الفقه . فموضوعه ليس هو أنواع الأفعال التى لها مثال فى الخارج كما هو الحال فى علم الأخلاق العملى وإنما موضوعه هو « جنس العمل المطلق وفكرته المجردة التى لايتحقق مسماها خارجا إلا فى ضمن الأنواع التى يبحث عنها العلم العملى » . تلك الأنواع التى تعتبر بمثابة وسائل لتحقيق الغايات التى يبحث عنها العلم النظرى . والتى تتمثل فى الخير المطلق أو الفضيلة الكلية [12] .

---

(١١) انظر مبادىء الفلسفة لرابو برت ص ٦٧ والأخلاق لأحمد أمين ص ٢ .

(١٢) د . دراز : دراسات ..ص ١٠١ ، ١٠٢ .

٣ – فائدة علم الأخلاق

إن الحاجة إلى البحوث الأخلاقية تفرض نفسها فى الوقت الذى يبدأ الناس فيه فى التشكك فى الأخلاق السائدة ، وعندئذ يتساءلون عن أسس المطالب الخلقية ، تلك المطالب التى تكون حتى ذلك الحين قد قبلت على أساس دينى أو على أساس تقليد بحت . وقد نشأ علم الأخلاق لدى اليونان القدماء فى ظل ظروف من هذا القبيل ، وفى وقت انحلت فيه عرى الأخلاق لدى طوائف الشعب ، وشاعت فيه الفوضى الأخلاقية .

وقد ظهرت فى شتى العصور وفى مختلف الحضارات ولدى الأفراد أيضاً – ولا زالت تظهر – أخلاق متباينة يناقض بعضها بعضاً إلى حد كبير ، وكل منها تدعى لنفسها الصلاحية المطلقة . وهذا بدوره يمكن أن يقود بسهولة إلى فكرة نسبية القيم – ولكن علم الأخلاق يأبى هذه النتيجة الانهزامية ، ويسعى من جانبه لتوضيح الأسس التى تقوم عليها المطالب الخلقية ..

وفى عصرنا الحاضر تسود موجات عارمة من التشكيك فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية ، وذلك نتيجة للثورة العقلية منذ ما يزيد على مائة عام ، ونتيجة للمجتمعات المعاصرة التى تسود فيها مجموعة كبيرة من المذاهب والاتجاهات العقلية المختلفة التى يناقض بعضها بعضاً [١٣] ، الأمر الذى كان له أثره فى ظهور بعض النظريات الحديثة التى يدعو أصحابها إلى « أخلاقية بلا إلزام ولا جزاء » [١٤] .

ولهذا يعد الاشتغال اليوم بعلم الأخلاق ذا أهمية بالغة. وإذا كان الأمر

---

(١٣) Reiner : op . cit p .5

(١٤) يعد الالزام قاعدة أساسية يرتكز عليها كل النظام الأخلاقى ، فإذا غاب الالزام غابت المسئولية وغابت معها العدالة . وأدى ذلك إلى انتشار الفوضى وفساد النظام وسيادة الهمجية (راجع دستور الأخلاق فى القرآن ص ٢١) .

كذلك فان السؤال التالى يفرض نفسه : ما هى الفائدة التى ترتجى من الاشتغال بعلم الأخلاق أو ماهى الغاية التى نسعى إليها من وراء دراستنا لهذا العلم ؟

إن الغاية من علم الأخلاق تتحقق إذا كانت أخلاق الإنسان قابلة للتغيير وهذه مسألة اختلفت فيها آراء المفكرين بين مؤيد ومعارض .

وقد كان سقراط ، مؤسس هذا العلم ، على رأس القائلين بقبول أخلاق الإنسان للتغيير وذهب إلى أن السبيل إلى تغييرها هو العلم ؛ فالعلم عنده هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة ، أى أن العلم بالفضائل يستتبع التحلى بها والجهل بها هو مصدر الرذيلة .

وكذلك يرى الإمام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) أن تغيير الخلق ممكن . ولو لم يكن ممكننا لما قال النبى ﷺ : حسنوا أخلاقكم ، فذلك دليل على إمكان تغيير الخلق وإلا لما أمر النبى به ، ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب ، وكيف ينكر المرء تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله وتغيير خلق البهائم ممكن ؟ (١٥) .

وقد كان ابن مسكويه (ت ٤٢١ هـ) أيضا يذهب إلى الأخذ برأى مماثل لرأى سقراط والغزالى وفى ذلك يقول : (ثم اختلفت الناس أيضاً اختلافاً ثانياً ، فقال بعضهم : من كان له خلق طبيعى لم ينتقل عنه . وقال آخرون : ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للانسان ولا نقول : إنه غير طبيعى ، وذلك أنا مطبوعون على قبول الخلق ، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً . وهذا الرأى الأخير هو الذى نختاره لأنا نشاهده عيانا ، ولأن الرأى الأول يؤدى إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جداً) (١٦)

---

(١٥) ميزان العمل ص ٢٤٧ .

(١٦) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٣١ / ٣٢ مكتبة صبيح ١٩٥٩ .

أما أصحاب الاتجاه المعارض لقبول أخلاق الإنسان للتغيير فانهم يذهبون إلى أن العلم ليس له أثر فى إصلاح النفوس ، ومنهم هربرت سبنسر(١٨٢٠ - ١٩٠٣) الذى ينكر أية صلة بين العلم والأخلاق ، فالعلم في رأيه ليست له سلطة تهذيبية . يقول سبنسر : « كيف يرجى من العلم تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس بينما نرى من المتعلمين الذين استنارت عقولهم واتسعت مداركهم أفراداً لا خلاق لهم ، ووعاظا يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم (...) وبجانب هؤلاء نجد من الجهال والأميين من هم على جانب عظيم من الاستقامة والشرف » [١٧] .

ولكن هذا الرأى ليس صحيحاً إذ أنه يهدر كل التعاليم الخلقية ، وينكر أية قيمة للنصائح الأخلاقية والمواعظ . ويجعل المرء محكوما على الإطلاق بما أمدته به الوراثة من صفات الآباء والأجداد إن خيراً فخير وإن شراً فشر .

وهكذا يتضح لنا أن دراسة علم الأخلاق - دينياً كان أم فلسفياً - لها فائدة عظيمة فى ترشيد السلوك الإنسانى وتوجيهه نحو القيم الخلقية والمثل العليا على أساس من الفهم والوعى والإدراك .

ولو لم تكن لمثل هذه الدراسة فائدة لما وجدنا القرآن يقول : ﴿ **وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين** ﴾ [١٨] وإذا كان من الممكن تغيير طباع البهائم والحيوانات المتوحشة ، فان تغيير طباع الإنسان يكون ممكناً من باب أولى - فالدراسة الأخلاقية تقوى إرادة الإنسان على الخير وسلوك الطريق

---

(١٧) انظر أيضاً تأملات فى فلسفة الأخلاق لمنصور رجب ص ٣٦ وما بعدها . ويذهب ماكس شيلر إلى تفسير مثل هذا التناقض الذى يشير إليه سبنسر بقوله : إن إدراك القيم الخلقية لايعتمد على العلم والموهبة فحسب ، وإنما يعتمد بصفة خاصة على الإرادة . ومن هنا يستطيع الإنسان المستقيم أن يرى القيم الخلقية رؤية أكثر وضوحا من إنسان آخر أقل منه استقامة ، وإن كان أكثر منه موهبة وعلماً . (راجع مدخل إلى الفكر الفلسفى لبوخينسكى ، ومن ترجمتنا ص ١٠٨ . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠) .

(١٨) الذاريات آية ٥٥ .

القويم وتنشط العزيمة على المضى فى سبيل الفضيلة ، والاهتداء بها فى أعمالها .

ويضاف إلى ذلك أن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها القدرة على الدقة فى تقدير الأعمال الأخلاقية ونقدها من غير أن يخضع فى حكمه للعرف أوالعادة أو يتأثر بحكم الزمان والمكان [١٩] .

ولكن ليس معنى ذلك كله أن دراسة الأخلاق تجعل جميع الناس فضلاء ، فهذا أمر يعتمد بدرجة كبيرة على الاستعداد الشخصى لكل فرد كما هو الحال مثلا فى التصوف ، فدراسة التصوف وحدها لا تجعل من صاحبها متصوفا ، فذلك أمر يعتمد على مدى مالديه من استعداد وميل إلى التصوف .

وكل ما يمكن للمبادىء أن تحققه فى هذا الصدد هو – كما يقول أرسطو – « أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير ، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة ، وفيا بعهدها » [٢٠] .

---

(١٩) انظر مباحث فى فلسفة الأخلاق للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٥ / ١٦ .

(٢٠) كتاب الأخلاق لأرسطو – ترجمة أحمد لطفى السيد ج ٢ ص ٣٦٦ (نقلا عن : الأخلاق لأحمد أمين ص ١٦ – بيروت ١٩٦٩) .

٤ – مهمة علم الأخلاق

لكل علم من العلوم دور يلعبه ومهمة يؤديها فى حياة الناس بطريق مباشر أو غير مباشر . وعلم الأخلاق – الذى هو فرع من فروع الفلسفة – لا يشذ عن هذه القاعدة . فهو بطبيعته ملتصق بحياة الناس أشد التصاق ، لأنه يبحث فى السلوك الانسانى ويحكم على أعمال الناس بالخير أو الشر . وإذا كان هناك اتفاق على أن لعلم الأخلاق دوراً يجب أن يؤديه فإنه من الناحية الأخرى لا يوجد هناك اتفاق حول توصيف هذا الدور . فقد ذهبت الآراء فى ذلك مذاهب شتى ، وأهم الآراء فى هذا الصدد يتمثل فى اتجاهين متباينين هما :

١ – اتجاه المذهب المثالى الذى يرى أن علم الأخلاق علم معيارى .

٢ – اتجاه المذهب الوضعى الذى يرى أن علم الأخلاق علم وضعى تجريبى .

وفيما يلى توضيح هذين الاتجاهين :

فأما الاتجاه الأول الذى يرى أن علم الأخلاق علم معيارى فانه يذهب إلى القول بأنه يجب على علم الأخلاق أن يضع قواعد أخلاقية للحياة الإنسانية ، وهكذا يجعل المثاليون مهمة الفلسفة الخلقية متمثلة فى وضع مثل إنسانى أعلى للسلوك الخلقى يتبعه الناس فى كل زمان وفى كل مكان باعتبارهم موجودات عاقلة [٢١] .

وأما الاتجاه الثانى فانه يذهب مذهباً مناقضاً للاتجاه الأول . فالوضعية [٢٢] ترى أنه ليس من واجب هذا العلم وضع قواعد أخلاقية للسلوك

---

(٢١) الفلسفة الخلقية للدكتور توفيق الطويل ص ٢ .

(٢٢) الوضعية (Positivism)من المذاهب التجريبية التى لا تعترف إلا بالواقع المحسوس ، فهى ترد المعرفة إلى التجربة ، وترفض المفاهيم الميتافيزيقية العامة . وترجع تسمية هذا المذهب بالوضعية إلى أوجيست كومت . وقد مهد لهذا الاتجاه فى الفلسفة دفيدهيوم .

الإنسانى فذلك – فى نظر الوضعية – أمر غير ممكن ، بل غير جائز . ولهذا تنحصر مهمة هذا العلم فى نظر الوضعيين فى تقرير الوقائع الأخلاقية ووصفهاوتوضيحها . ومن هنا ترى الوضعية أن الاعتقاد بوجود قواعد أخلاقية ملزمة يرجع – تاريخياً – إلى الاعتقاد بوجود إله أو آلهة ، وما يتعلق بذلك من ارتباط هذه العقيدة بوصايا إلهية ، ونظراً إلى أن الوضعية ترفض مثل هذه العقيدة ، فلا يوجد بالنسبة لها أيضاً قواعد أخلاقية ملزمة وبالتالى لا تعترف بأخلاق معيارية (٢٣) .

القيم بين الثبات والتغير :

وهذان الرأيان المتباينان فيما يتعلق بمهمة علم الأخلاق واللذان يمثلان الأخلاق المعيارية والأخلاق الوضعية يرجعان فى النهاية إلى نظرة كل منهما للقيم الخلقية . فالفلاسفة الوضعيون ، وبوجه خاص الفلاسفة التجريبيون الإنجليز ، يرون أن القيم نسبية ومتغيرة . ويفسر الوضعيون نسبية التقييم واختلافه من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى مجتمع من خلال نسبية القيم نفسها وتغيرها . فالقيم عند أصحاب هذا المذهب ليست شيئاً آخر غير ما يترسب من التقييمات .

فالناس يتعودون على اتباع قيم معينة لأنها فى الغالب نافعة ومفيدة ، فاذا حدث أن تغير الوضع وأصبح اتباع هذه القيم غير نافع وغير مفيد فان القيم حينئذ تتغير .

ومن الطبيعى إذن أن يذهب الوضعيون إلى الزعم بأن القيم أمور واقعية ، أى مواقف معينة للانسان (٢٤) . وقد كان السوفسطائيون قديما هم الرواد الأوائل الذين وضعوا الأساس للنسبية الأخلاقية التى تنكر وجود أية معايير أخلاقية

---

(٢٣) Reiner; op. cit, p.19

(٢٤) Bochenski ;op,cit . p. 75

وانظر أيضا (مدخل إلى الفكر الفلسفى) من ترجمتنا ص ١٠٥ .

مطلقة .

وفى مقابل هذا الرأى تمثل الأخلاق المعيارية موقف الفلسفة المثالية . وتعترف المثالية بأن التقييم متغير ويمكن أن يكون مختلفاً ، فما يعتبر هنا خيراً يمكن أن يعتبر فى مكان آخر شراً . ولكن المثالية تؤكد أن التقييم شيء مختلف اختلافا تاما عن القيم نفسها ، فالتقييم متغير ونسبى ، أما القيم نفسها فهى ثابتة وغير متغيرة ، وهذا أمر واضح بذاته لا يحتاج إلى برهان ، ولا يطعن فى هذا الموقف وجود أناس ينكرون مثل هذه القيم الثابتة غير المتغيرة ، فكما يوجد هناك أناس مصابون بعمى الألوان ، يوجد هناك أيضاً أناس مصابون بعمى القيم .

ونظرية القيم الثابتة غير المتغيرة ترجع فى جوهرها إلى أفلاطون . وقد تطورت هذه النظرية فى القرن الحالى على يد الفيلسوف الألمانى ماكس شيلر (١٨٧٤ – ١٩٢٨) .

ومما تقدم يتضح لنا أن رأى الوضعيين يقوم على الخلط بين التقييم والقيم . أى الخلط بين نظرتنا العقلية للقيم وانفعالاتنا بها وبين القيم ذاتها . والتقييم والقيم – كما رأينا – شيئان مختلفان تماماً ، كما أنه ليس لدى الوضعية أية أدلة حقيقية ضد القول بإمكان بناء أخلاق معيارية [٢٥] .

ومما يؤخذ أيضا على هذه النزعة النسبية فى مجال الأخلاق أنه يترتب عليهاما يأتى :

١ – استحالة وجود معيار للحكم على قانون أخلاقى معين بأنه أفضل أو أسوأ من قانون أخلاقى آخر ، فلن تكون هناك عندئذ أسس سليمة لتقويم السلوك فيما عدا اتفاقه مع العرف المحلى أو القومى – والعرف فى حد ذاته لا يصلح أن يكون معيارا أخلاقيا حقيقيا ، كما سنوضح ذلك فيما بعد .

٢ – يستحيل وجود تقدم أخلاقى فى ظل معيار نسبى . فكيف نقول إن إلغاء الرق أو إبطال وأد البنات كان خيرا ، أو أن إنهاء الحروب سيكون خيرا ؟

---

(٢٥) انظر فى ذلك : Bochenski : op . cit . p . 78 وأيضاً : Reiner : op . cit, 19

٣ - لن يكون هناك مبرر لقيام أى شخص بمحاولة أن يحيا حياة أخلاقية « أفضل » . فالسؤال عن هذه الأفضلية : « أفضل » من ماذا ؟ لن يكون له معنى . ولن يكون هناك أيضا أى معنى لمفاهيم الأفضل والأسوأ والأعلى والأدنى والصواب والخطأ إذا لم يكن هناك معيار ثابت وشامل تقاس عليه كل هذه المفاهيم [٢٦] .

---

(٢٦) راجع أيضا : هنتر ميد : الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها - ترجمة د . فؤاد زكريا ، ص ٢٧٢ وما بعدها ، القاهرة ١٩٧٥ .

٥ – مناهج علم الاخلاق

يوجد هناك فى مجال البحث فى علم الأخلاق مناهج مختلفة وطرق متعددة يمكن ردها إلى أربع اتجاهات رئيسية تمثل مناهج علم الأخلاق وهى : المنهج التجربى والمنهج العقلى والمنهج الانطولوجى الميتافيزيقى ومنهج الظواهر وسنقتصر هنا على الحديث عن المنهجين الأولين فقط وذلك لشهرتهما وغلبتهما :

١ – المنهج التجريبى :

إن التباين بين الاتجاه التجريبى والاتجاه العقلى قديم جداً فى الفلسفة بوجه عام مثلما هو كذلك أيضاً فى علم الأخلاق . ويستند المنهج التجريبى إلى وجهة النظر التى ترى أن هناك طريقاً واحداً فقط للمعرفة وهو التجربة أو الخبرة . ويقصد بالتجربة هنا التجربة الحسية فقط . ويستخدم المنهج التجريبى طريقة الاستقراء (٢٧). أى أنه يصعد من الجزئيات إلى الكليات أو من الخاص للعام بتحليل الظواهر والأعمال الأخلاقية ومعرفة بواعثها للوصول إلى قانون عام (٢٨).

ولكن المعارف التى يؤدى إليها هذا المنهج التجريبى ليست بالمعارف التى تتصف بالضرورة والشمول المطلق ، وإنما هى معارف تتصف بالاحتمال الغالب فقط . وكمنهج مطبق فى علم الأخلاق تستند هذه الطريقة التجريبية إلى الاقتناع بأن الخبرة وحدها هى التى تستطيع أن تطلعنا على وقائع وأسس الأخلاق . وينحو الوضعيون فى بحوثهم الأخلاقية دائماً نحو المنهج التجريبى . ويعتبر جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) أول من حاول محاولة واعية لوضع علم الأخلاق على أساس تجربى فى نطاق كتابه : (مقالة فى العقل البشرى) الذى ظهر ما بين عام ١٦٨٠ وعام١٦٩٠ (٢٩) .

---

(٢٧) انظر فى ذلك : Reiner p .21

(٢٨) تاريخ الأخلاق للدكتور يوسف موسى ص ٢٦٨ .

(٢٩) Reiner ; op. cir p. 22 cit p. 22.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن أرسطو كان يرى أن المنهج المناسب في علم الأخلاق هو المنهج الاستقرائى الذى يصعد إلى المبادىء ، لا المنهج القياسى الذى يصدر عنها ، معللا ذلك بأن :

« المعانى الخلقية معقدة متغيرة ... وليس من اليسير كشف العلل فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالإضافة إلينا ، لا بما هو أبين بالذات وأغمض بالإضافة إلينا . فنستقرىء الآراء الشائعة ، ونستعين بحكمة الشيوخ وعلى الأخص بخبرة الفضلاء » (٣٠) .

ولكن أرسطو كان يدرك أن هذا المنهج لا يعدو الاحتمال ، واختياره له كان لغرض تعليمى . ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يفهم من اختياره لهذا المنهج أنه يريد استخراج القوانين الأخلاقية من الظواهر الأخلاقية القائمة ، كما هو الشأن لدى الوضعيين الذين يقولون بتغير القيم ، فقد كان أرسطو ، على العكس من ذلك تماما ، يرفض ما يذهب إليه السوفسطائيون من القول بأن الأخلاق وضعية متغيرة .

وعند عرضنا لرأى أرسطو فى السعادة سيتعرف القارىء على كيفية استخدام أرسطو للمنهج الاستقرائى فى الأخلاق .

٢ – المنهج العقلى :

يستخدم المنهج العقلى – كما هو واضح من التسمية – العقل للحصول على المعارف . وأصحاب المذهب العقلى يرون أن العقل قسمة مشتركة بين الناس جميعاً ، وقوة فطرية فيهم ، وهو مصدر كل معرفة يقينية يقينا مطلقاً . وأحكام العقل تتميز بالضرورة ، وبالصدق المطلق ، لاتحدها حدود زمانية أو مكانية ، أو ظروف خاصة لحضارة معينة ، أو دين معين . والدليل على ذلك أننا نجد فى العقل مبادىء أولية فطرية مثل مبدأ عدم التناقض والبديهيات

---

(٣٠) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٨٥ .

الرياضية . وهى حقائق فطرية ثابتة واضحة بذاتها لا تستند إلى خبرات حسية [٣١] .

ويتخذ المنهج العقلى طريقة الاستنباط أو (المنهج القياسى الذى يكون الانتقال فيه من الكلى للجزئيات أو من العام للخاص ، لأن الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادىء عامة ضرورية مسلم بها من الجميع ، ويسير كل فى الحالات الجزئية الخاصة على ضوئها [٣٢]) .

والمعارف التى يتوصل إليها فى مجال الأخلاق عن طريق المنهج العقلى تعتبر معارف لها صفة الضرورة والشمول المطلق ، وهذا يعنى أنها لا تترك استثناءات . وذلك على العكس من الطريقة التجريبية الاستقرائية التى تدع الباب مفتوحا لاحتمال الاستثناءات .

---

(٣١) الفلسفة الخلقية ص ١١٦ .

(٣٢) انظر تاريخ الأخلاق ص ٢٦٨ .

٦ – الخلق وعوامل تكوينه

نحن نستخدم فى حياتنا اليومية تعبيرات مختلفة نصف بها أخلاق الناس فنقول مثلا : فلان ذو خلق طيب ، أو ذو أخلاق حميدة ، أو نقول : فلان ذو خلق خبيث أو شرير أو سيء الخلق ، كما نصف سلوك الإنسان أيضاً بهذه الصفات . فمامعنى كل من الخلق والسلوك ؟ فيما يلى نحاول الإجابة على هذا السؤال :

الخلق

يمتاز الإنسان عن الحيوان بأن له غايات يسعى إلى تحقيقها ، مع وعيه بها ، وتصوره لها . والناس يختلفون فى الغايات التى يسعون إلى تحقيقها ، ولهذا فميولهم ورغباتهم أيضاً مختلفة . فاذا تغلب على الإنسان ميل من الميول باستمرار ، مثل الميل إلى البذل والعطاء كلما وجدت الظروف الداعية إلى ذلك ، فانه يقال حينئذ : إن هذا الشخص خلقه الكرم . فالخلق على هذا هو : **تغلب ميل من الميول على الإنسان باستمرار** .

وعلى ذلك يكون الرجل الفاضل هو الذى تتغلب عليه الميول الفاضلة باستمرار ، وعكسه الرجل الخبيث أو الشرير . أما الشخص الذى يصدق مرة ، ويكذب مرة أخرى مثلاً ، أو يجود بالكثير من المال حيناً ، ويبخل بالقليل مع وجود الدواعى للبذل حيناً آخر ، فلا وصف بأن خلقه الصدق أو الكذب ، أو الكرم أو البخل ، لأنه لم يتغلب عليه ميل من الميول باستمرار حتى يصير له عادة وخلقاً . ولهذا فيقال عن مثل هذا الشخص : إنه متقلب لا أخلاق له .

وقريب من هذا التعريف السابق للخلق قول بعض الأخلاقيين : إن

الخلق هو **عادة الإرادة** ، فإذا اعتادت الإرادة البذل والعطاء مثلاً سميت عادة الإرادة هذه خلق الكرم . وهكذا فانه يشترط فى الخلق الثبات والرسوخ لميل أو حالة نفسية معينة حتى يظهر أثر ذلك فى الأفعال باستمرار . وعلى هذا فليس الخلق أمراً نسبياً : ومن ناحية أخرى لابد أن تكون هناك أمارات تدل على أن هذه الأفعال صادرة عن صاحبها بطريقة انبعاثية وليست أثرا لأية أسباب خارجية كالخوف أو الرجاء أو الحياء أو الرياء أو ما شاكل ذلك (٣٣) .

ويعرف ابن مسكويه الخلق فيقول : (الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية) . وهذه الحال تنقسم عنده إلى قسمين : أحدهما ما يكون طبيعياً من أصل المزاج ، كالإنسان الذى يحركه أدنى شيء نحو الغضب ويهيج لأقل سبب ، وكالذى يجبن من أيسر شيء كمن يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه .... إلخ . والثانى ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب ، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه أولا فأول حتى يصير ملكة وخلقاً (٣٤) .

والخلق ليس صفة للنفس فى جملتها ، ولكنه يتعلق بأحد جوانبها فقط وبيان ذلك أن للنفس قوى مختلفة تتمثل فى أمور ثلاثة هى :

١ — جانب العقل والمعرفة .

٢ — جانب الشعور والعاطفة .

٣ — جانب القصد والإرادة .

والخلق يتعلق بالجانب الأخير فقط من جوانب النفس وهو جانب القصد والإرادة . ولا تدخل أفعال الجانبين الآخرين فى دائرة الأفعال الخلقية إلا إذا استعملا بطريق القصد والعمد فى الإصلاح أو الإفساد . فهذا الاستعمال نفسه

---

(٣٣) انظر مباحث فى فلسفة الأخلاق ليوسف موسى ص ٥٩ ، ٦٥ . ودراسات اسلامية للدكتور دراز — ص ٨٩ .

(٣٤) أنظر تهذيب الأخلاق ص ٣١ .

يدخل حينئذ تحت سلطان القانون الأخلاقي بوصفه من عمل الإرادة ، وليس بأي وصف آخر [٣٥] .

تكوين الخلق والمؤثرات فيه

يتكون الخلق من الناحية النفسية بأن يبدأ ميلا ضعيفاً في النفس ، يشتد فيصير رغبة أو نية أو أمراً مرجوا ، ثم يصير إرادة راسخة في النفس ، فخلقاً تصدر عنه أعماله في يسر وسهولة من غير حاجة إلى إعمال للفكر – على أن هناك بالإضافة إلى ذلك مجموعة من العوامل الفعالة في تكوين الخلق من الناحية العملية لها أثرها العظيم ، سواء كان هذا الأثر سلبياً أم إيجابياً . وترجع هذه العوامل في مجموعها إلى عاملين أساسيين هما **الوراثة والبيئة** . فالمرء يخلق وفيه استعداد للخير والشر ، وأخلاقه لهذا تتغير على حسب ما يؤثر فيها من عوامل الوراثة والبيئة .

فالوراثة : هي انتقال بعض صفات الأصل لفرعه قل ذلك أو كثر ، وبها تنتقل للفرد مجموعة من الصفات الجسمية عادية كانت أو شاذة ، كما أن للوراثة دخلا كبيراً في تكوين المرء أدبياً وعقلياً ، ولكن ما يرثه المرء من آبائه وأجداده من صفات نفسية ليس غرائز نامية ، أو ملكات ناضجة ، وإنما يرث منهم استعدادات وقوى كامنة ، وهذه إذا صادفت البيئة المناسبة نمت فيها وظهرت ، فالبيئة بجانب الوراثة عامل قوي يعمل معها ويصلحها أو يفسدها .

والبيئة : هي كل ما يحيط بالمرء ويؤثر فيه كثيراً أو قليلا ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، من يوم أن يكون جنيناً في بطن أمه إلى أن يموت . فالمنزل والمدرسة والأصدقاء والأسفار والرحلات والتقاليد والنظم والقوانين التي يخضع لها المرء والإقليم الذي يعيش فيه ، كل ذلك ونحوه من البيئة التي لها أثر كبير في تكوين أخلاق الإنسان .

---

(٣٥) د . دراز : دراسات ....ص ٨٨ .

وقد غلا [٣٦] بعض العلماء فذهب إلى أن الوراثة لها كل الأثر فى تكوين وصياغة أخلاق الإنسان ، وأن البيئة أمامها ليس لها أثر يذكر ، وغلا آخرون وذهبوا إلى أن البيئة هى التى لها كل الأثر فى ذلك ، وليس للوراثة أثر فى تكوين الخلق [٣٧] .

ويعبر روبرت أون (١٧٧١ — ١٨٥٨) عن الاتجاه الأخير بقوله : إن الإنسان مجبور تجبره ما حوله من الظروف فمن نشأ مثلا بين المجرمين وسمع أحاديثهم وكان كل ما حوله يدفعه إلى الإجرام كان مجرماً لا محالة ، ولم يكن له اختيار فى أن يكون مجرماً أو لا ، ومن نشأ فى بيئة طيبة وربى تربية صالحة وأحيط بكل ما يحمله على الخير كان لاشك خيراً [٣٨] .

ولكن الصواب فى هذا الموضوع هو أن للوراثة والبيئة معا الأثر الأكبر فى تكوين عادات الإنسان وأخلاقه ، فالوراثة تمده بالغرائز والميول والاستعدادات المختلفة ، والبيئة تميل به إلى ناحية الخير أو الشر بما تتيحه له من فرص ومناسبات .

السلوك وعلاقته بالخلق

السلوك هو كل عمل إرادى كقول الصدق والكذب ، والبخل والكرم ونحو ذلك . وقد اتضح لنا عند الحديث عن الخلق أنه صفة نفسية أى حالة راسخة فى النفس وليست شيئاً خارجياً مظهرياً . فالأخلاق شيء يتصل بباطن الإنسان ، ولكننا من ناحية أخرى لابد لنا من مظهر يدلنا على هذه الصفة النفسية نتعرف من خلاله عليها ، هذا المظهر هو السلوك ، فالسلوك إذاً هو **المظهر الخارجى للخلق** ، فنحن نستدل من السلوك المستمر لشخص ما على

---

(٣٦) غلا فى الأمر أى جاوز فيه الحد .
(٣٧) انظر مباحث فى فلسفة الأخلاق ٦٣ — ٩٢ .
(٣٨) الأخلاق لاحمد أمين ٥٧ .

خلقه ، فالسلوك دليل الخلق ورمز له وعنوان عليه [٣٩] .

فاذا كان السلوك حسناً دل على خلق حسن ، وإن كان سيئاً دل على خلق قبيح ، وكما أن الشجرة تعرف بالثمرة ، فكذلك الخلق الطيب يعرف بالأعمال الطيبة .

ولكن على الرغم من هذا الارتباط الوثيق بين الخلق والسلوك فان هناك عوامل أخرى يتوقف عليها سلوك الإنسان ، وذلك مثل الظروف والملابسات التى تحيط بالإنسان من صحة أو مرض أو غنى أو فقر ونحو ذلك من الأحوال المختلفة .

فقد يكون لدى الإنسان خلق مثل خلق الكرم ولكنه لا يبذل العطاء لفقره الذى يحول بينه وبين ذلك ، كما قد يكون لدى المرء أيضاً خلق مثل الشجاعة ولكن يحول مرض ما بينه وبين الذهاب إلى ميدان القتال ، ففى الحالة الأولى لا يجوز أن يوصف بالبخل ولايحوز أن يوصف فى الحالة الثانية بالجبن ، إذ أن هذه الاعتبارات التى منعت من تحقيق الكرم والشجاعة اعتبارات خارجة عن إرادة الشخص .

حرية الارادة

سبق أن أشرنا إلى أن هناك عاملين هامين يؤثران تأثيرا عظيما على تكوين اخلاق الإنسان وهما الوراثة والبيئة ، ولكن ليس معنى ذلك أنهما يسلبان اختيار الإنسان وحريته ، فنحن نشعر فى نفوسنا بما لنا من حرية الاختيار ، ولولا أن إرادة الإنسان حرة فى اختيار الخير والشر لكانت التكاليف الأخلاقية والأمر والنهى ضربا من العبث ، ولما كان هناك معنى للثواب والعقاب والمدح والذم .

فالحرية شرط أساسى لكل الأفعال الخلقية ، وما يتعلق بها من مقاصد

(٣٩) مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ١٠٠ .

ونوايا ومواقف إرادية خلقية . فلا يمكن أن نتحدث عن أخلاقيات إلا إذا كان الإنسان يتمتع بالحرية التى تمكنه من عمل الخير وترك الشر ، ولو لم نكن أحراراً فى الاختيار بين الخير والشر فلا يمكن أن نحاسب على تصرفاتنا كما لايمكن أن نمدح أو نلام عليها .

وقد كانت مسألة حرية الإرادة ومازالت موضوع نقاش بين الفلاسفة بعضهم مع بعض من جهة وبينهم وبين رجال الدين من جهة أخرى ، ومن قديم الزمان يوجد فى هذا الصدد رأيان أساسيان ، فهناك فريق من الفلاسفة يميل إلى القول بأن الإرادة حرة فى الاختيار ، وهناك فريق آخر يرى أن الإرادة مجبرة وليست حرة فى الاختيار .

وفى تاريخ الفكر الإسلامى نجد أنه برز من بين ما ظهر من اتجاهات منذ الربع الأخير من القرن الأول للهجرة مذهبان يمثلان الاتجاهين المشار إليهما . فذهبت فرقة القدرية إلى أن للإنسان إرادة حرة فى كل ما يصنع وقدرة على إيجاد الفعل مستقلة عن الله ؛ وذهبت الجبرية إلى نفى الاختيار والحرية ، ورأت أن الانسان مجبور كالريشة فى مهب الريح تميلها حيث تميل .

وقد اتفق المعتزلة على أن التكليف والمسئولية يستلزمان قدرة الإنسان وحريته فيما يريد ويفعل ، وإلا بطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد . وأما أهل السنة أو الأشعرية فلم يقولوا بحرية الإرادة حرية مطلقة ، ولا بعجزها العجز المطلق . يقول الإمام الغزالى معبراً عن ذلك الاتجاه بقوله :

« بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً . وخلق الاختيار والمختار جميعاً ، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له ... وكيف تكون جبراً محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية ؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها ؟ وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى

اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب » [٤٠] .

وقد ذهبت غالبية الفلاسفة إلى القول بحرية الإرادة وإثبات الاختيار . وعلى كل حال فان الحرية – والحرية الواعية – هى الأساس الذى ترتكز عليه الأخلاق ، ولو لم تكن هناك حرية لما أمكن أبداً تحديد المسئولية ، ولما كان هناك فعل يمكن أن نقول عنه إنه فعل خلقى ، وسنعود بعد قليل للحديث مرة أخرى عن المسئولية وعلاقتها بالحرية .

ولانريد هنا أن ندخل فى تفاصيل الخلاف العريض الذى ثار بين أصحاب الجبر وأصحاب الاختيار ، ولكننا نود أن نلفت النظر فقط إلى أن الله سبحانه وتعالى قد خلق نوعين من المخلوقات أحدهما مسخر لا إرادة له ولا حرية ولا اختيار ، وليس أمامه إلا الطاعة والامتثال ، ويتمثل هذا النوع فى كل مخلوقات الله عدا الإنسان .

أما النوع الثانى وهو الإنسان فإنه مخلوق مكلف ، والتكليف مسئولية . يقول الله تعالى : ﴿ **إنا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان** ﴾ [٤١] والأمانة هى أمانة التكليف والمسئولية . والمسئولية لا تقوم إلا على دعامة من الحرية فى الفعل أو الترك : ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ [٤٢] ويترتب على ذلك قضية الثواب والعقاب ﴿ **من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها** ﴾ [٤٣] .

صحيح أن الله يعلم كل ما سيقوم به كل فرد منا من خير أو شر ، من إيمان أو كفر ، ولكن علم الله هنا ليس علم إكراه على الفعل أو الترك ، وإنما هو علم أزلى بما سيقع من هذا الشخص أو ذاك . أما وقوع الفعل نفسه ،

---

(٤٠) الاحياء ١ / ١١٦ .
(٤١) سورة الأحزاب : آية ٧٢ .
(٤٢) سورة الكهف : آية ٢٩ .
(٤٣) سورة فصلت : آية ٤٦ .

أو عدم وقوعه ، فهو فى أساسه من صميم حرية الشخص نفسه . وليس فى هذا ما يطعن فى القضاء والقدر من قريب أو بعيد ، فكل شيء قد قدره الله فى الأزل ، وهذا أمر لا جدال فيه . ولكن خلق الإنسان بإرادة حرة ، هو أيضاً من بين ما قدره الله فى الأزل .

ثم إننا جميعاً فى حياتنا العملية نعترف بأثر التربية والتثقيف والتهذيب فى تغيير سلوك الإنسان ، كما أننا نضع قوانين ونعاقب المسيء ونكافىء المحسن ، فإذا كان الأمر هو أن الإنسان مجبر لا حرية له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، فليس هناك إذن أى داع للتربية والتهذيب أو الوعظ والارشاد ، أو وضع القوانين أو الثواب والعقاب ، لأن ذلك كله يفترض أن هناك ذاتاً لها إرادة حرة ، وأنها قادرة على الاستجابة أو عدم الاستجابة .

والقول بالجبر فيه سد لجميع منافذ الأمل فى حياة الإنسان ، وبدون الأمل لا يستطيع الإنسان أن يتقدم فى حياته أو يتطور فى معارفه (٤٤) ، بل إنه سيجمد ويتقوقع ، وبذلك تقف الحياة وتجمد البشرية . وقد أعطانا الدين الأمل وغرس فى نفوسنا الثقة فى القدرة على التغيير إلى الأفضل ، مبيناً لنا أن هذا التغيير لن يسقط علينا من السماء ، وإنما يتعلق أولاً بإرادتنا ذاتها التى تملك هذا التغيير . وهل هناك فى هذا الصدد أصدق من هذا القانون الإلهى الثابت ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ (٤٥) .

فقد أسند الله سبحانه وتعالى التغييرللإنسان ، كما أسند إليه تزكية النفس أو إفسادها فى قوله تعالى :﴿ **قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها** ﴾ (٤٦) .

---

(٤٤) روى الخطيب البغدادى فى التاريخ عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال : « إنما الأمل رحمة من الله لأمتى ، لولا الأمل ما أرضعت أم ولداً ، ولا غرس غارس شجرا » (انظر فيض القدير ٢ / ٥٥٩) وهذا الحديث وان كان ضعيف السند الا أن معناه لا يتعارض مع كثير من الآيات القرآنية فى هذا الصدد ، من مثل قوله تعالى ﴿ **لا تقنطوا من رحمة الله** ﴾ الزمر ٥٣ ، وقوله تعالى : ﴿ **ولاتيأسوا من روح الله** ﴾ سورة يوسف ٨٧ ، انظر أيضا الحجر ٥٦ .

(٤٥) سورة الرعد : آية ١١ . (٤٦) سورة الشمس : آية ٩ .

٧ – المسئولية

المسئولية من الظواهر المعروفة لنا جميعاً ، ومع ذلك فان إدراكها ليس أمراً سهلا . فنحن نقول عن بعض الناس : إنهم قد فقدوا الشعور بالمسئولية ، ونقول عن آخرين : إن لديهم شعوراً جاداً بالمسئولية .

فاذا تأملنا هذه الظاهرة تأملا أدق فسيتبين لنا أنه ليس صحيحاً تماماً القول بأن هذا الإنسان أو ذاك قد فقد الشعور بالمسئولية . فالصواب أن نقول : إنه يحاول التهرب من المسئولية أو أنه لايريد أن يتحمل المسئولية . فافتراض الشعور بالمسئولية قائم ، إذ أننا لن نستطيع أن نتحلل منه تماماً فى أية لحظة من لحظات حياتنا الواعية . هذا لا يمنع أن تكون حيوية هذا الشعور مختلفة من فرد إلى فرد ، فهناك من يصم أذنيه عن سماع صوت هذا الشعور محاولاً التغاضى عنه – وهذا وحده هو ما نعنيه حين نتحدث عن فقد الشعور بالمسئولية .

أما الشعور بالمسئولية بالمعنى الدقيق والصحيح فإنه لا يفقد أبداً . وكما ان هناك من يصم أذنيه عن سماع صوت هذا الشعور فان هناك على العكس من ذلك من هو مصغ تماماً لهذا الصوت المنبعث من داخل نفسه . وهذا ما يمكن أن يعبر عنه بحب المسئولية ، أو – كما يقول نيتشة – إرادة المسئولية . فالمسئولية صفة يستمدها الانسان من فطرته الإنسانية قبل إن يتلقاها من الخارج .

وقد أطلقت أسماء مختلفة على ظاهرة المسئولية . وكان سقراط يعنى هذه الظاهرة حين تحدث عن « **الروح الإلهى** » ، ونحن اليوم حينما نتحدث عن **الضمير** فاننا نعنى أيضاً ذلك الشعور الكامن فى نفوسنا . وإذا قلنا عن إنسان ما إنه معدوم الضمير ، فان هذا لا يمكن أن يعنى أنه قد فقد الضمير تماماً ، وتخلص من كل مسئولية ، وأصبح مثل حجر أصم ، أو شجرة أو حيوان متوحش ، وإنما يعنى فقط أنه لا يريد أن يسمع صوت ضميره ، ويحاول تجنب

قراراته ، كما أننا من ناحية أخرى إذا وصفنا إنساناً ما بأن لديه ضميراً فان هذا يعنى استعداده لاتباع صوت ضميره الداخلى (٤٧) .

وقد تبين لنا – عند حديثنا عن حرية الإرادة – أن الحرية الواعية هى أساس المسئولية الخلقية . وهذا يعنى أن كل فعل يصدر لا حرية واعية لا تترتب عليه أية مسئولية خلقية . والمسئولية صفة تلازم صاحبها من قبل أن يبدأ الفعل إلى ما بعد انتهائه فى مراحل متدرجة على النحو التالى (٤٨):

١ – **المرحلة الأولى** : مرحلة ما قبل الفعل ، وهى مرحلة نداء الواجب للشخص ومطالبته له بالعمل . والمسئولية هنا تنظر إلى المستقبل فهى مسئولية تكليف ومطالبة .

٢ – **المرحلة الثانية** : مرحلة الإجابة لهذا النداء بالإيجاب أو بالسلب .

٣ – **المرحلة الثالثة** : مرحلة المحاسبة والتقدير لقيمة هذه الإجابة . وتأتى هذه المرحلة بعد الفعل . والمسئولية هنا تلتفت إلى الماضى ، فهى مسئولية استجواب ومحاسبة .

والإلزام الأدبى الذى ينطوى عليه نداء الواجب للشخص ومطالبته له بالعمل يعنى أن ذلك الشخص الذى يوجه إليه النداء له شخصيته المستقلة ، وله حريته فى القبول أو الرفض ، وله قدرته على تنفيذ ما استقرت عليه إرادته . والمسئولية بهذا المعنى صفة تشريف لأنها مرادفة لمعانى الحرية والاستقلال والكرامة والقوة .

وهناك دوائر مختلفة للمسئولية وردت فى حديث شريف عن النبى ﷺ حيث يقول : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالإمام راع ومسئول

---

(٤٧) انظر فى ذلك : B . Bauch : Grundzuge der Ethik . p. 21 – 24, (Stuttgart 1935).

(٤٨) راجع دراسات إسلامية للدكتور دراز ص ٥٢ وما بعدهاوالأخلاق النظرية ٢٢٥ .

عن رعيته ، والرجل فى أهله راع ومسئول عن رعيته ، والمرأة فى بيت زوجها راعية ومسئولة عن رعيتها ، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته ، وكلكم راع ومسئول عن رعيته » [٤٩] .

وبالإضافة إلى هذه المسئوليات الخارجية التى تحددها ظروف كل فرد فى الحياة ومركزه فى المجتمع الذى يعيش فيه توجد هناك مسئولية خاصة شخصية تعد بمثابة المركز لكل دائرة من دوائر المسئوليات الأخرى .

وهكذا تفهم المسئولية على معنيين :

١ - مسئولية الإنسان عن نفسه ، فهو مسئول عن عقله وقلبه وعلمه وجسمه وماله وأوقاته ، وعن حياته بصفة عامة .

٢ - مسئولية الانسان نحو الآخرين .

والإنسان بطبيعته كائن اجتماعى ، وهو فى حاجة إلى المجتمع الإنسانى لتطوير شخصيته . ومن ناحية أخرى فان عليه التزمات أدبية تجاه هذا المجتمع الإنسانى . وهذه الالتزمات التى يمكن أن يعبر عنها بالمسئولية ليست التزمات آتية للانسان من الخارج فقط ، ولكنها مرتبطة أشد الارتباط بوجوده الإنسانى .

وكل إنسان سليم العقل يشعر بأنه لو لم يتحمل مسئوليته تجاه الآخرين فانه لا يجوز له أن ينتظر من الآخرين أن يتحملوا بالنسبة له أية مسئولية . فلو لم أعدل فى حق الآخرين فانه لا يجوز لى أن أنتظر منهم أن يعدلوا فى حقى . والإنسان الذى يتنكر لالتزاماته الخلقية تجاه الآخرين هو إنسان يعزل نفسه عن المشاركة الإنسانية . ونظراً إلى أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعى محتاج إلى المجتمع الإنسانى فإن هذه الحالة بالنسبة له مميتة . ولهذا يبدو أمراً غريباً ، وموقفا متناقضا عندما يتنكر المرء لهذه المسئولية ويحاول التهرب منها .

---

(٤٩) رواه البخارى ومسلم فى الصحيحين ، كما رواه الترمذى وأبو داود وأحمد .

المسئولية والحرية :

ويرجع السبب فى إمكان انكار الالتزامات الإنسانية من جانب كثير من الناس – أو على الأقل اعتبارها التزامات خارجية بحتة مفروضة من الخارج – إلى أن المسئولية ، مثل كل شيء آخر يتعلق بالأخلاق ، متصلة أوثق الصلة بالحرية الإنسانية .

وهناك من ينكر هذه الحرية ، وبذلك يرفض تحمل مسئولية تصرفاته ، ويمثل ذلك اتجاه الجبرية كما سبق أن ذكرنا . ويصور كارل ياسبرز هذا الموقف المتناقض من خلال المثال التالى :

« عندما وقف المتهم يدافع عن براءته أمام المحكمة قائلا : إنه ولد باستعدادات أردته إلى الشر ، وأنه ما دام لم يستطع أن يفعل خلاف ما فعل فلا ينبغى أن يعتبر مسئولا ، أجابه القاضى متهكما : إن عين السبب يبرر سلوك القاضى ، فانه لا يستطيع أن يفعل شيئاً آخر غير إدانة المتهم من حيث كونه مجبراً فى هذا بالعمل طبقاً للقوانين الموضوعة » (٥٠).

ونحن وإن كنا لا نستطيع أن نبرهن على الحرية بطريقة منطقية بحتة (٥١) ، أو بوسائل العلوم التجريبية ، إلا أننا من ناحية أخرى نجد أن كل إنسان عاقل لا يستطيع أن ينكر شيئاً اسمه الحرية ، لأن مثل هذا الإنسان

---

(٥٠) كارل ياسبرز فى كتابه : Einfuhrung in die Philosophie p . 63

(٥١) يرى كارل ياسبرز أن الحرية لا يمكن أن تعرف أو أن توصف . وكل المحاولات العقلية للبرهنة على وجودها راجعة إلى ما درج عليه العقل البشرى من تصور كل شيء على غرار « الموضوع » . والحرية فى نظر ياسبرز متضمنة بالقوة فى صميم التساؤل الذى نثيره بشأنها . فالحرية وحدها هى التى تستطيع أن تتساءل عن « الحرية » ، بمعنى أن من يسأل عنها ويجهد نفسه فى البحث عنها لابد أن يكون قبل ذلك حراً . فالحرية ليست واقعة موضوعية ، وإنما هى حقيقة وجودية لاتكاد تنفصل عن « الوجود الشخصى » .

(انظر : الفلسفة الوجودية للدكتور زكريا ابراهيم ص ٦٤ وما بعدها – سلسلة اقرأ رقم ١٦١) .

العاقل الذى هو على وعى بضرورة المجتمع الإنسانى يعرف فى الوقت نفسه أن هناك مطالب خلقية موجهة إليه من المجتمع الذى يعيش فيه ، وأنه بفضل حريته يستطيع أن يقرر قبول هذه المطالب أو رفضها ، فنحن نشعر بالحرية شعوراً مباشراً إذا ما وقفنا موقف الاختيار بين سلوكين [٥٢]،**فالإنسان يكون على وعى بحريته عندما يمارسها** ، وممارسته لهذه الحرية فى علاقاته مع الآخرين تتمثل فى صور مختلفة يمكن ارجاعها إلى ثلاث صور أساسية هى :

١ - **الصورة الأولى** : هى محاولة اشباع هذه الحرية بلا حدود ولو على حساب الآخرين ، وذلك يتمثل فى أن يكون الدافع الرئيسى للسلوك البشرى كله هو **الأنانية** ، وطبقاً لذلك فان الإنسان يسعى لأن يخضع الآخر ويستخدمه ويستعبده فى سبيل مصلحته الشخصية ، وبذلك ترجع كل القيم والمبادىء الخلقية إلى هذا المبدأ الذى يحيل الإنسان إلى مجرد كائن طبيعى ، مثله فى ذلك مثل الحيوان يخضع لنفس القوانين الطبيعية التى تخضع لها باقى الكائنات .

ويدعى أصحاب هذا الاتجاه أن واجب الفرد يقضى عليه دائماً بالبحث عن خيره الخاص خصوصاً وأن الطبيعة البشرية نفسها قد أرادت له ذلك حينما جعلت من « المحافظة على الذات « و « تأكيد الذات » دافعين أساسيين لكل سلوكنا البشرى . فالأخلاق إذن هى تنفيذ لما تقضى به الغريزة [٥٣] .

٢ - **الصورة الثانية**: وهى على النقيض من الصورة الأولى ، وتتمثل فى أن يكون الدافع الرئيسى للسلوك الإنسانى هو الغير ، ويسمى هذا الاتجاه لذلك **بالغيرية** ، وإذا كانت الأنانية تستند إلى دافع المحافظة على الذات كما ذكرنا ، فان الغيرية تستند إلى دافع التعاطف مع الآخرين ، والرغبة فى التضحية بالذات . فالحياة الطبيعية للانسان حياة اجتماعية ، وبالتالى فان

---

(٥٢) قصة الفلسفة لول ديورانت ص ٣٥١ - بيروت ١٩٧٩ .

(٥٣) راجع المشكلة الخلقية للدكتور زكريا إبراهيم ص ٩١ وما بعدها .

الرجل الذى لا ينشد سوى مصلحته الخاصة دون أن يهتم فى قليل أو كثير بمعاونة الآخرين ، أو بتلقى العون من الآخرين لن يكون إنساناً بمعنى الكلمة .

وهذه الصورة الثانية ، التى يتنازل فيها الإنسان عن حريته لكى يمر الآخرون ، تبدو خطوة إلى الأمام إزاء الصورة الأولى . ولكنها مع ذلك لا تستطيع أن تحقق الهدف الأخلاقى المرجو تحقيقا تاما .

فالغيرية المطلقة شأنها شأن الأنانية المطلقة لا تستطيع أن تحقق الخير الأخلاق ، بل إن الغيرية فى بعض الحالات قد تنقلب إلى عمل مجاف للأخلاق . فلو فرضنا أن شخصاً ما ، فى غمرة انشغاله بخير الآخرين ، أهمل صحته البدنية إهمالاً تاماً أو قصَّر فى تنمية مهاراته الخاصة فى فن من الفنون ، فإنه حينئذ ، فضلاً عن خطئه فى حق نفسه ، يكون قد أخطأ أيضا فى حق الآخرين ، لأن هذا الإهمال والتقصير من جانبه قد يحول بينه وبين تقديم خدمات أكبر للآخرين ، كما أننا لو تطلبنا من الفرد أن يضحى بذاته على كافة المستويات لكان فى هذه التضحية قضاء مبرم على شخصيته كلها (٥٤) .

٣ – الصورة الثالثة :

وهى مزيج من الصورتين السابقتين تجمعهما فى وحدة واحدة وتعتلى بهما ، فالإنسان يمكن أن يحقق وجوده الإنسانى فى حالة ما إذا اعتبر الآخر وعامله على أنه إنسان أى كائن حر ، وعلى ذلك تكون العلاقة الإنسانية هى علاقة مجتمع يتكون من موجودات حرة يتنازل كل منهم عن قدر من حريته فى سبيل قيام مجتمع إنسانى يحقق الخير الأخلاقى .

وهكذا يتضح أنه لا قيام للأخلاق بدون هذا التوافق والتناسق بين خير الإنسان وخير الغير ، أى أنه لا بد لكل فرد من أن يقيم نوعا من التوازن بين مطلبى تحقيق الذات والتضحية بالذات ، وينبغى ألا تتعدى حريته هذا الإطار .

---

(٥٤) المرجع السابق ص ٩٣ ، ٩٦ ومابعدها .

٨ – الحكم الخلقى

سبق أن أشرنا فى حديثنا عن تعريف علم الأخلاق إلى أننا جميعاً فى نظرتنا للعالم وللأشياء من حولنا لا نقف إزاءها مجرد متفرجين ، ولكننا نرى ونفكر ونقيم ، فنحكم على الأعمال مثلا بأنهاخيرة أو شريرة ، نافعة أو ضارة ...الخ . ومثل هذه الأحكام نمارسها جميعاً فى حياتنا اليومية . ولابد لنا عند الحكم الخلقى من مقياس أو معيار نزن به الأعمال ، ويعرف هذا المقياس بالمقياس الخلقى ، وسنتناوله فى موضع آخر .

ومن الملاحظ أنه ليست كل أعمال الإنسان صالحة لأن تكون موضوعاً للحكم الخلقى ، وإنما يتعلق الحكم الخلقى بالأعمال الإنسانية الإرادية فقط ، وهى تلك الأعمال التى تصدر عن صاحبها بعد تدبر واختيار .

وقد ذهب غالبية الأخلاقيين قديماً وحديثاً إلى أن الحكم الخلقى يصدر على العمل والعامل باعتبار نية العامل وقصده ، فالأعمال مرتبطة بمقاصدها ، وفى الحديث الشريف : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء ما نوى » [٥٥]، فالفعل يحكم عليه بأنه خير أو شر بالنظر إلى غرض العامل ، ولهذا فكل عمل كان القصد به الخير يكون خيراً ، بصرف النظر عما يترتب على ذلك من نتائج ؛ وإذا كان المقصود به الشر فانه يكون شراً وإن نتجت عنه نتائج حسنة . وهكذا تحدد لناالنية خلقية الأفعال .

فلو أن طبيباً مثلا أراد أن ينقذ حياة مريض فى حالة خطرة فأدى ذلك إلى التعجيل بموت المريض ، فان الحكم الخلقى يصدر على عمل الطبيب باعتبار قصده ونيته فقط دون النظر إلى تلك النتيجة المحزنة ، فاذا تبين أن قصده كان سيئاً فاننا نحكم بشرية عمله .

---

(٥٥) رواه البخارى فى كتاب بدء الوحى .

ومع صدق هذه القاعدة فى الحكم الخلقى على الأفعال إلا أنه من الصعب التعرف تماما على نوايا الآخرين ومقاصدهم ، ولذلك فان الحكم الخلقى على فعل الغير يكون نسبياً وليس مطلقاً ، وعلينا أن نتأمل العمل طويلا – مستعينين بقرائن الأحوال – لنرى هل فعل صاحبه كل ما فى وسعه لإصابة طريق الخير ، وهل بذل الجهد فى التحرى والبعد عن مجارى الزلل ؟ فاذا اقتنعنا بذلك قلنا اجتهد فأخطأ فله عذره .

ويختلف الأمر عندما يحكم الشخص على فعله هو إذ أنه يعرف نوايا نفسه ، فالصعوبة هنا تنمحى إذا ما كان الضمير متيقظاً .

وهناك على النقيض من هذا الرأى اتجاه آخر ذهب إليه بعض الأخلاقيين الذين يرون أن مناط الحكم الخلقى هو نفس العمل ، فما دام العمل حسناً ونتائجه حسنة كان خيراً ، وإذا كان سيئاً ونتائجه سيئة كان شراً ، فالنيات والمقاصد أمر لا نستطيع أن نطلع عليه ، ولهذا فلا يجوز أن نجعلها مناط الحكم الخلقى .

وقد كان بسكال (١٦٢٣ – ١٦٦٢) – وهو ممن ذهب هذا المذهب – يقول متهكما : من النيات والمقاصد أخذ بلاط جهنم . ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن العمل يكون شراً إذا كان ممنوعا خلقيا . مهما حسنت نية العامل ، ويكون خيراً إذا كان مندوباً إليه ، بقطع النظر عن النية التى صدر عنها (٥٦) .

ورغم أن هذا الأتجاه يحرص على استقامة السلوك إلا أنه يسقط من اعتباره أهم عنصر فى الفعل الخلقى ، وهو النية التى تحدد خلقية الأفعال – كما سبق أن ذكرنا . وقد رأينا أن الحديث الشريف الذى أوردناه يؤيد أيضاً الاتجاه الأول .

---

(٥٦) راجع : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق لأبى بكر ذكرى ص ١٥٨ وما بعدها .

وإذا كان يصح الحكم على الأعمال – بناء على نتائجها ، لابناء على الغرض منها – بأنها نافعة أو ضارة ، فإن هذا لا يمكن أن يكون حكما أخلاقيا . فكون الشيء نافعا أو ضارا غير كونه خيرا أو شرا ، لأن الحكم بالخير أو الشر ينبنى على الغرض من العمل ، وليس على نتيجة العمل . وهذا يعنى أن هناك بعض الأعمال قد تكون خيرا بحسب نية العامل وفى الوقت نفسه تكون ضارة بحسب النتائج أو العكس (٥٧) .

(٥٧) الأخلاق لأحمد أمين ص ١١٦ وما بعدها .

الفصل الثانى

نشأة علم الأخلاق وتطوره

- الأخلاق فى العصر اليونانى
- الأخلاق فى العصر الجاهلى
- الأخلاق فى العصر الإسلامى
- الأخلاق فى العصر الحديث



١ - الأخلاق فى العصر اليونانى :

يعتبر اليونان القدماء أول من أقام علم الأخلاق عل أساس فلسفى . ويعد سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م) بوجه خاص أول من أسس هذا العلم ، فقد كان - كما يقول إميل بوترو - هو « الأول الذى أدرك هذه الفكرة ، وهى أن لعلم الأخلاق أساسا يتميز عن التقاليد الدينية ، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات أو الغرائز . لقد رأى أن من الممكن أن نجد فى الملاحظة اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقى لا تعوزه الدقة ولا السمو ولا السلطان ، كل المسألة كانت إذن معرفة طبيعة الإنسان الحقة ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية » [١] .

وهكذا اتجه سقراط - فى محاولة جادة - إلى بناء معاملات الناس على أساس علمى ، وكان يذهب إلى أن الأخلاق والمعاملات لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم ، ولهذا فانه كان يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن الرذيلة هى الجهل .

وإذا قلنا هنا إن اليونان هم أول من أسس علم الأخلاق فليس معنى ذلك أن أمم العالم الأخرى قبل اليونان لم تكن لها فلسفة وأخلاق . فالعقل والأخلاقيات من لوازم الإنسان فى كل العصور . وقد عرفت تلك الشعوب هذا اللون من التفكير . ولكن اهتمامهم كان على وجه الخصوص « بالأخلاق العملية التى مرنوا عليها فى مجتمعاتهم واقتضاها نظام حياتهم » .

وهم وإن كانوا قد عرفوا الفضائل كلها وأشادوا بها إلا أنهم لم يدونوا مذاهب نظرية أو يضعوا قواعد فلسفية ، وذلك لأنهم كانوا فى شغل عن ذلك بالكفاح فى سبيل العيش والصراع مع الطبيعة القاسية ، فصاغوا آراءهم فى قصص وأساطير وحكم وأمثال ، ولم تكن لهم مناهج علمية .

---

(١) نقلا عن : تاريخ الأخلاق ٧٣ / ٧٤ .

ولهذا فلم يكن لديهم علم للأخلاق يبحث فى الأفعال الإنسانية ، ويوازن موازنة علمية بين اللذة والفضيلة ، وبين الفضائل وأنواعها وشروطها . فكان اليونان هم أول من بدأ البحث فى هذه الأمور وأمثالها عن طريق التحليل والتعريف والبرهنة [٢] .

وقد وضع سقراط اللبنة الأولى لعلم الأخلاق ، وحارب اتجاهات السوفسطائيين الذين كانوا يذهبون إلى أنه ليست هناك حقائق ثابتة ، وأن الإنسان هو مقياس كل شيء ، فالحق هو ما يراه الشخص حقاً والباطل ما يراه باطلا دون نظر إلى رأى سواه .

وهذه الآراء السوفسطائية تعنى فى مجال الأخلاق أن القيم والمبادىء الخلقية نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال ، والطبيعة البشرية فى نظرهم ليست إلا مجموعة من الأهواء والشهوات وعلى ذلك فغاية الإنسان هى اللذة .

وقد قام سقراط بالرد عليهم ، ورد للأخلاق اعتبارها ونادى بالسعادة غاية للأفعال الإنسانية . وتتحقق السعادة عنده بسيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال [٣] كما سنبين ذلك فيما بعد .

ثم جاء أفلاطون تلميذ سقراط فأخذ عنه فكرته فى السعادة ، وجعل الفضيلة العليا هى فضيلة العدالة التى تتمثل فى التوافق والانسجام بين قوى النفس عن طريق العقل فلا تبغى إحداها على الأخرى ، وذهب أرسطو تلميذ أفلاطون – إلى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، فالكرم الذى هو فضيلة وسط بين الإسراف والتقتير وكلاهما رذيلة ، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور وكلاهما رذيلة وهكذا .

وبعد انتهاء عصر الفلسفة الأثينية قامت مدرستان فلسفيتان هما الرواقية

---

(٢) دروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور إبراهيم مدكور ص ن .
(٣) راجع الفلسفة الخلقية ص٣١ – ٣٤ .

والأبيقورية فاهتمتا بالأخلاق ، وتنافستا على دعوة الناس إلى السعادة . ولكنهما كانتا على طرفى نقيض ، فقد بنت المدرسة الأولى آراءها على آراء المدرسة الكلبية التى كانت تذهب إلى أن السعادة فى الفرار من اللذة وتقبلها ، بينما بنت الأبيقورية آراءها على آراء المدرسة القورينائية التى كانت تذهب إلى أن السعادة فى الحصول على اللذة والاكثار منها .

وفى نهاية القرن الثالث الميلادى انتشرت المسيحية فى البلاد الأوربية ، ودعت إلى أن الله هو مصدر الأخلاق ، وأن الباعث على عمل الخير والفضيلة إنما هو حب الله والإيمان به . وكان للرواقية تأثير كبير على أتباعها ، فغلب عليهم الميل إلى الزهد والرهبانية (٤). وفى القرون الوسطى فى أوربا كان الاتجاه السائد هو أن الوحى السماوى قد جاء بالتعاليم الأخلاقية كاملة ، ولهذا فلم يكن للبحث العقلى فى الأخلاق مجال فى تلك القرون .

ب - الأخلاق فى العصر الجاهلى :

لم تتهيأ للعرب فى الجاهلية الفرصة لابتكار فلسفة أو نقلها عن غيرهم ، ولكنهم تركوا لنا كثيراً من الآثار الشعرية والنثرية التى تشتمل على مجموعة من الحكم والوصايا التى تتضمن نصائح خلقية تتسم بالتفكير الفطرى ، فجاءت تلك الآراء ممثلة لفلسفة عملية استمدها حكماء العرب من بيئتهم وتقاليدهم الخلقية والدينية . وكانت الفضيلة العليا لديهم تتمثل فى « المروءة » التى تقوم على الشجاعة والكرم . « ومن المروءة الحلم والصبر والعفو عند المقدرة ، وقرى الضيف وإغاثة الملهوف ونصرة الجار وحماية الضعيف ... وقد ورد أن المروءة ألا تفعل سرا أمرا وأنت تستحى أن تفعله جهرا » (٥) و يرى بعض الباحثين أن العرب فى الجاهلية قد عرفوا الصلة الوثيقة بين العلم والفضيلة

---

(٤) انظر الأخلاق لأحمد أمين ص ١٣٣ وما بعدها .

(٥) انظر فلسفة الأخلاق فى الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى ص ٩ (نقلا عن تارخ العرب قبل الاسلام للدكتور جواد على) .

– وهى تلك الفكرة التى توصل إليها سقراط – أوعلى الأقل حاموا حول هذه الفكرة . ويؤخذ ذلك من قول زهير بن أبى سُلْمى :

ومن يُوف لا يذمم ومن يُفض قلبه   إلى مطمئن البر لم يتجمجم

فهذا يدل على أن المرء إذا عرف يقينا أن هذا العمل خير واطمأنت نفسه إلى ذلك لم يتردد فى الإتيان به . ولكن مثل هذه الآراء لم يكن يعقبها درس أو تعمق فى التفكير بل كانت – كما يقول الشهرستانى – من فلتات الطبع وخطرات الفكر (٦) .

ج – الأخلاق فى العصر الاسلامى :

جاء الإسلام متمثلا فى الرسالة التى جاء بها محمد ﷺ الذى ركز على الأخلاق وتكميلها ولخص رسالته كلها عبارة جامعة حيث يقول : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

وتمثلت تعاليم الإسلام فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وأخذ العرب يتدبرون هذه التعاليم وما اشتملت عليه من آداب وتشريع فاتسعت مداركهم وتفتحت عقولهم على آفاق جديدة من العلم والمعرفة (٧) .

ودعا الإسلام إلى الفضائل ونهى عن الرذائل جاعلا سعادة الدنيا والآخرة جزاء من التزم بالفضائل ، والشقاء والعذاب فى الدارين عقاب من لم يلتزم بها . يقول الله تعالى : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى** ﴾ (٨) ، ويقول : ﴿ **من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحس ما كانوا**

(٦) الدكتور محمد يوسف موسى فى فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ٧ ، ١٧ .

(٧) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٥٠ / ٥١ – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٩ .

(٨) سورة النحل آية ٩٠ .

يعملون ﴾[٩]

وقد نقل الإسلام بتعاليمه اهتمام الناس من مجرد تأكيد الجانب المادى فى الإنسان ، الذى يقوم على الأنانية البغيضة ، إلى تأكيد الجوانب الروحية والإنسانية ، التى تتمثل فى الحب والإيثار والإخاء والعطف والرحمة .. إلخ . يقول الرسول ﷺ : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » [١٠] . ويقول : « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى » [١١] ، ويقول أيضاً : « المسلم من سلم الناس من لسانه ويده ، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم » [١٢]ويهدف الإسلام من وراء هذه التعاليم وأمثالها إلى إقامة مجتمع تسود فيه القيم الخلقية من صدق وعدل وأمانة وحب وإيثار ...إلخ . ولكن الإسلام لم يرد بهذه التعاليم إقامة مذهب فى الأخلاق على غرار مذاهب الأخلاق اليونانية أو ما شابهها ، فهذه المذاهب من صنع الإنسان الذى يخطىء ويصيب ، أما تلك التعاليم فهى من عند الله الذى لاتخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء .

وقد كانت تعاليم الإسلام ولا زالت وستظل إلى الأبد دعوة من عند الله إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، تأخذ بيد الإنسان إلى طريق خيره وعزه ، وتصل به إلى المستوى الفاضل فى الإنسانية ، فاذا التزم المسلمون بهذه التعاليم كانوا بحق خير أمة أخرجت للناس . يقول الرسول ﷺ : « تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما : كتاب الله وسنتى » [١٣] .

ونظراً لأن القرآن والسنة قد تكفلا ببيان الطريق المستقيم الذى ينبغى أن

---

(٩) سورة النحل آية ٩٧ .
(١٠) رواه مسلم فى كتاب البر والصلة والأدب .
(١١) رواه مسلم فى كتاب البر والصلة والأدب .
(١٢) أخرجه النسائى فى كتاب الإيمان .
(١٣) رواه الحاكم فى المستدرك عن أبى هريرة .

يسلكه الإنسان ليكون فاضلا ، فان المسلمين فى الصدر الأول لم يكونوا فى حاجة إلى البحث العقلى فى أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة إلخ .. .

وبعد أن تطور الفكر الإسلامى ونشأت مدارس علم الكلام دار نقاش بين. المعتزلة وأهل السنة حول مسألة تعتبر من المسائل الأخلاقية الهامة وهى مسألة مدى قدرة العقل فى تعرف الخير والشر والحسن والقبح ، وهذه المسألة وإن كانت من مسائل الأخلاق الهامة إلا أن أهل السنة والمعتزلة حين بحثا فيها لم يكن قصدهما من وراء ذلك هو البحث مباشرة فى الأخلاق . وعلى أية حال فان إجابة المعتزلة عن هذه المسألة كانت تتمثل فى أن الخير والشر والحسن والقبح أمور ذاتية تجب معرفتها بالعقل ، بينما كان أهل السنة يذهبون إلى أن المرجع فى معرفة ذلك هو الشرع ، فما جعله الشرع حسناً فهو حسن وما جعله قبيحاً فهو كذلك ، وليس للعقل شأن فى بيان الخير والشر - كما هو مفصل فى علم الكلام .

ومنذ أوائل القرن الثانى الهجرى بدأ المسلمون يختلطون ويمتزجون بغيرهم من الشعوب والثقافات الأجنبية المختلفة ، ثم ترجموا علوم اليونان وفلسفتهم إلى اللغة العربية . ونشأت فلسفة إسلامية وأصبح للمسلمين فلاسفة فى الأخلاق وفى غير الأخلاق .

وهكذا بدأت الثقافات الأجنبية تجد طريقها لغزو المجتمعات الإسلامية ، فنقل ابن المقفع فى كتبه خلاصة ما حصل عليه من ثقافات الفرس والهند واليونان ورأينا غير ابن المقفع من الأدباء يفعلون ذلك أيضاً .

وبعد أن نفذت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين فى العصر الذهبى للدولة العباسية كان لها تأثير كبير فى دفع جماعة من مفكرى المسلمين إلى البحث فى الأخلاق بحثاً فلسفياً ، ومنذ ذلك الوقت نشأت الاتجاهات الفلسفية فى الأخلاق الإسلامية ويمكننا أن نلخص بوجه عام اتجاهات الأخلاقيين الإسلاميين فيما يأتى :

١ – اتجاه يعنى بالأخلاق العملية المستقاة من القرآن والسنة والحكمة العربية ، ويمثل هذا الاتجاه أبو الحسن البصرى الماوردى (المتوفى عام ٤٥٠ هـ) صاحب كتاب أدب الدنيا والدين . ويفصح الماوردى عن اتجاهه فى مقدمة كتابه هذا إذ يقول : وقد توخيت بهذا الكتاب الاشارة إلى آدابهما – الدنيا والدين – وتفصيل ما أجمل من أحوالهما .. مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه ، ومن سنن رسول الله ﷺ بما يضاهيه ، ثم متبعاً بأمثال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء .

٢ – اتجاه غلبت عليه النزعة الدينية والصوفية واختلط بكثير من النظر الفلسفى ويمثل هذا الاتجاه الإمام الغزالى فى كتابيه : إحياء علوم الدين وميزان العمل .

٣ – اتجاه بنى نظرياته على أسس فلسفية متأثراً تأثراً عظيما بالفلسفة اليونانية ويمثل هذا الاتجاه الكندى والفارابى وابن سينا وإخوان الصفا وابن مسكويه وابن باجه وابن طفيل وغيرهم (١٤) .

د – الأخلاق فى العصر الحديث :

سبق أن عرفنا أن طابع الأخلاق فى العصور الوسطى كان دينياً صرفاً . وظل الحال على ذلك فى أوربا حتى جاء عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فانفصلت الفلسفة عن سلطان الكنيسة ورجالها ، وانفصل علم الاخلاق عن الدين ، واتجه الفلاسفة مرة ثانية إلى العقل يبحثون عن طريقه عن غاية الإنسان من أعماله ، ويستوحون منه مبادىء السلوك .

ولماجاء القرن السابع عشر ظهرت طوائف أخرى من الفلاسفة اتجهوا بعنايتهم إلى استرداد سلطان العقل وتحرير الفلسفة والأخلاق من سلطان الدين ، وكان من نتيجة ذلك أن وجدنا منهم من راح يؤسس الأخلاق على

(١٤) انظر تاريخ الأخلاق للدكتور يوسف موسى ١٦٢ وما بعدها .

أساس ميتافيزيقى ومنهم من جعل الواجب مبدأ الخلقية ، ومنهم طوائف أخرى حاولت أن تقيم الأخلا ق على أساس من علم النفس أو علم الحياة أو علم الاجتماع ، وفيمايلى إشارة موجزة إلى هذه الاتجاهات المختلفة فى علم الأخلاق فى العصر الحديث .

١ – أخلاق ما بعد الطبيعة :

ومن ممثلى هذا الأتجاه ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل مبدأ الخلقية ، وذلك لأن العقل هو الذى يبين لنا الطريق إلى الفضائل ، ويعرفنا إياها، ويوضح لنا الغاية التى يجب أن نعمل من أجلها ، وبه يمكننا أن نعرف الخير والشر ..إلخ . وهكذا فإن أخلاق ما بعد الطبيعة تقوم على التفكير الفلسفى الذى يكشف للإنسان طبيعته ، ونفسه ، وعلاقاته المختلفة بالعالم الذى هو جزء منه ، والغاية التى يجب أن يتجه لتحقيقها .

فهذا المذهب يحاول أن يربط الإنسان بالكون ، ويربط الدراسات الأخلاقية بدراسة الكون وخالقه ، على اعتبار أنه ينبغى أن يكون فى الإنسانية من التناسق والنظام ما فى الكون الذى يسير إلى غاية معلومة وعلى منهاج مرسوم .

والمثل الأعلى فى هذا المذهب ليس شيئاً تعارف الناس عليه ، ولكنه شيء يضعه الفيلسوف ويستمده من تفكيره ، ويرتبط حتما بالله الذى هو الخير المطلق وأصل كل حقيقة وكمال [١٥] .

٢ – أخلاق الواجب :

مؤسس هذا الاتجاه هو الفيلسوف الألمانى العظيم (إما نويل كانت) الذى أقام الأخلاق على فكرة الواجب وحده ، وعلى الارادة التى تخضع له دون غيره ، بعد أن كانت الأخلاق حتى عصره تقوم على أن الغرض الأسمى منها هو

---

(١٥) راجع تاريخ الأخلاق ص ٢٣٠ وما بعدها .

الوصول للخير الأعلى ، الذى يشمل السعادة والفضيلة ، على اختلاف فى جعل إحداهماسبباً للأخرى [١٦] .

ولكن (كانت) جعل الخضوع للامر المطلق مقياس الأخلاق ورفع مقام الإنسان فوق اللذة والألم والخضوع للغايات ، ورأى أن الإنسانية وحدها هى الغاية العليا ولا غاية وراءها ، ورفع من شأن الضمير الإنسانى ، فجعله مشرع الأخلاق وموحى السلوك ، وكل عمل يعمل بغير وحى الضمير ، وقوة الارادة الحرة ، وصوت الأمر المطلق المجرد عن الغايات ، هو عمل ليس من الخير فى شيء .

٣ – الأخلاق النفسية :

هذا الاتجاه يريد أن يؤسس الأخلاق على أساس من علم النفس ، ما دامت النفس هى التى يطلب لها الأخلاق ، وهذا الأساس الذى يقول به أصحاب هذا الاتجاه هو الغريزة أو الميل أو العاطفة ، وقد اختلف أنصار هذا الاتجاه فيما بينهم نظراً لتنوع هذا الاساس النفسى واختلافه ، فرأينا هوبز وهلفيسيوس وبنتام ومل ممن عرفوا بمذهب المنفعة [١٧] ، ورأينا غيرهم ممن عرفوا بمذهب العاطفة ، أو الحاسة الاخلاقية ، من أمثال شافتسبرى وهاتشسون وآدم سميث .

يقول هاتشسون (١٩٦٤ – ١٧٤٧) فى تعريف الحس الأخلاق :

هو الحس الأخلاقى بالجمال فى الأفعال والانفعالات الذى ندرك به الفضيلة أو الرذيلة فى أنفسنا أو لدى الآخرين) وهو حس مغروس بالفطرة فى الانسان يحكم حكما مباشراً على أفعاله وانفعالاته . ومن الخير لنا– فى نظر فلاسفة الحاسة الأخلاقية – أن نركن إليها فى تعرف الخير والشر ، كما نركن

---

(١٦) المرجع السابق ص ٢٦٩ . انظر نظرية الواجب فى الفصل الرابع من هذا الكتاب .

(١٧) أنظر الحديث عن مذهب المنفعة فى الفصل الرابع من هذا الكتاب .

إلى حاسة البصر فى معرفة الألوان وأشكال الأشياء وصفاتها [١٨] . ويذهب أنصار فرويد ، وأنصار التحليل النفسى بوجه عام إلى حد تطبيق نظرياتهم فى التحليل النفسى على التصورات الأخلاقية .

ولكن علماء الأخلاق يرفضون هذا المسلك على أساس أن التحليل النفسى يتعلق بالأمراض النفسية لا بالأخلاق ، والأخذ به فى الأخلاق يعنى إهدار القيم والمعانى التى تقوم عليها قيم الخير والشر والواجب والضمير ... الخ ، وذلك لأن التحليل النفسى يبرر كل سلوك ، ولايفرق بين سلوك طيب وسلوك شرير ، ولا معنى لديه للقيم . فما يقوم به التحليل النفسى لا صلة له بالخير والشر الأخلاقيين [١٩] .

٤ - الأخلاق الحيوية :

ومن ممثلى هذا الاتجاه هربرت سبنسر الإنجليزى ونيتشة الألمانى . وأصحاب هذا المذهب يرون وجوب إقامة الأخلاق على أساس من علم الحياة . وبذلك يمكن أن تصبح الأخلاق علماً له منهجه ، وقوانينه العامة المستخلصة من الظواهر المختلفة المتعددة للحياة والأحياء . فرأينا سبنسر يذهب إلى القول بأنه من الممكن أن يستعان بقانون التطور وانتخاب الأصلح ، الذى وضعه دارون فى تفسير كل شيء فى الوجود ، فى تفسير العالم الداخلى والنفسى ، والعالم الخارجى الاجتماعى ، فأخذ هذا القانون وتوسع فيه ، وجعله مبدأ يسير عليه فى الأخلاق .

وكذلك كان من تأثر نيتشه بدارون أن طبق مذهبه فى الحياة على الأخلاق ، فكما أن قانون الحياة هو تنازع البقاء ، وبقاء الأصلح فالأمر كذلك أيضاً فى الأخلاق ، فجعل الخير فى القوة والشر فى الضعف ، وإن دعا ذلك إلى رفض ما كان متعارفا من الأخلاق التى لا تقوم على سيادة القوة . وتأسيسا

---

(١٨) تاريخ الأخلاق ص ٢٥٢ ، ٢٦٥ .

(١٩) الأخلاق النظرية للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٤٨ ، الكويت ١٩٧٥ .

على الدراسات البيولوجية حاول أيضا متشنيكوف metchnikoff أن يضع أخلاقا ونظرية فى السلوك الإنسانى [٢٠] .

٥ – الأخلاق الاجتماعية :

ظهر فى القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين اتجاه يحاول بناء الأخلاق على علم الاجتماع ، حيث أراد فريق من الباحثين الاجتماعيين أن يتجهوا فى الأخلاق إلى الواقع الثابت ، فرفضوا ما ليس مسلماً به من المبادىء المختلفة أياً كان مصدرها ، وأرادوا أن يجعلوا للأخلاق مثلاً أعلى مستمداً من الجماعة التى تعيش فيها ، وليس مستمداً من الدين وحده ، أو من تفكير فلاسفة ما بعد الطبيعة .

وقد ذهب هؤلاء الباحثون إلى القول بأن الجماعة هى أصل الوقائع والحقائق الأخلاقية ، ولهذا فانه يجب ملاحظة هذه الوقائع الأخلاقية ودراستها فى الماضى والحاضر ، لتمييز الثابت منها من المتغير ، وعندما نعرف عن طريق الاستقراء لماذا وفى أى النواحى تغيرت ، يكون من الممكن أن نستخلص منها القوانين الضرورية التى تفسر الماضى ، وتنير الحاضر ، وتصدق على المستقبل .وبهذه الدراسة الواقعية نكون قد وصلنا إلى جعل الأخلاق علماً له أساسه من الظواهر الأخلاقية نفسها ، لا من مبادىء مفترضة غير يقينية من علم آخر كعلم النفس أو الحياة .

وقد كان أول من وجه الدراسات الأخلاقية هذه الناحية الاجتماعية أوجيست كونت مؤسس الفلسفة الوضعية وعلم الاجتماع الحديث ، وحذا حذوه فريق من الفلاسفة الفرنسيين من أمثال دوركهيم وليفى بريل [٢١] .

هذه لمحة تاريخية سريعة أردنا أن نشير بها مجرد إشارات خفيفة إلى أشهر الاتجاهات فى مجال البحث فى علم الأخلاق . وسوف تتضمن الصفحات التالية شرحا لأشهر النظريات الأخلاقية فى حينها .

---

(٢٠) تاريخ الأخلاق ص ٢٧٧ وما بعدها ، ٢٨٢ وما بعدها . والأخلاق النظرية ص ٣٨ .

(٢١) راجع تاريخ الأخلاق ٢٩٠ ، ٢٩١ ، والأخلاق النظرية ٣٩ ، ٤٠ .



الفصل الثالث

المقاييس الخلقية

- المقاييس العملية
- المقاييس النظرية
- الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية



تمهيد :

عند الحكم على فعل من الأفعال بأنه خير أو شر يحتاج المرء إلى مقياس أو معيار يحتكم إليه يسمى بالمقياس الخلقى ، ويعتبر البحث فى موضوع المقاييس الخلقية من أهم بحوث علم الأخلاق ، وذلك لأن الغاية القريبة من مباحث هذا العلم هى أن نهتدى إلى مقياس أدبى ، وقاعدة عامة ، لنرجع إليها فى تقدير قيم أعمالنا الإرادية ، ومعرفة ما فيها من الخير أو الشر (١) .

وقد اختلف الناس فى هذه المقاييس ، فمنهم من كان يحتكم فى أعماله وأعمال غيره إلى العرف القائم ، أو التقاليد المرعية فى مجتمعه ، فيعتبر خيراً ما يقره العرف ، وشراً ما يخالفه؛ ومنهم من كان يحتكم إلى القانون الوضعى ، أو السماوى ، فى معرفة الأعمال الخيرة والأعمال الشريرة ؛ وكان منهم من لا يأخذ بهذا ولا ذاك ، بل يحكم رأيه الشخصى فما وافقه كان خيراً ، وما خالفه كان شراً ؛ وكان منهم من رفض كل هذه المقاييس ، وراح يبحث عن مقياس – بواسطة الفكر والنظر – يكون قاعدة عامة ، أو مبدأ شاملا ، يرى أن تحقيقه هو الخير الأسمى ، والمثل الأعلى الذى يجب الوصول إليه ، ويكون بذلك هو الميزان الخلقى الذى نزن به الأعمال جميعها .

أقسام المقاييس الخلقية

يمكننا أن نستخلص مما تقدم أن هناك نوعين من المقاييس الخلقية ، فهناك **مقاييس عملية** تتمثل فى العرف والقوانين الوضعية والسماوية والرأى الشخصى ، وسميت عملية لأنها أمور موجودة فعلا يقاس على مثالها ، وهناك **مقاييس نظرية** وهى تلك التى تتمثل فى قواعد ومبادىء عامة تنبع من الفكر والنظر ، وتقاس بها الأعمال . وكل النظريات الأخلاقية تنتمى إلى هذا النوع من المقاييس . وفيما يلى بيان ذلك :

---

(١) مباحث ونظريات ص ١٩ .

المقاييس العملية

١ - العرف :

العرف هو متابعة الناس بعضهم لبعض فى عادة أو عادات متابعة متكررة حتى تصير ثابتة راسخة ، ولكل أمة عرف خاص بها ، يتمثل فى مجموعة العادات والتقاليد والسلوك ، تعتبر خيرها فى اتباعه وتربى الأطفال علي احترامه ، وإذا خرج عليه أحد قوبل ذلك باشمئزاز من الآخرين .

وليس معنى ذلك أن العرف ينطوى دائما على جوانب إيجابية فقط ، فقد يشتمل فى كثير من الأحيان على جوانب سلبية يكون لها تأثيرها الضار على تطور المجتمع المتمسك بها ، كما يستطيع كل امرىء أن يتبين ذلك فى بيئته التى يعيش فيها . ولكننا هنا لا نبحث فى العرف من حيث كونه يشتمل على ما هو نافع أو ضار ، وإنما فقط من حيث صلاحيته ليكون مقياسا أخلاقيا عاما . ومن هذا الجانب يمكن القول بأن العرف لا يصلح أن يكون مقياسا أخلاقيا معتبرا لدى الجميع لقصوره عن الوفاء بالشروط التى يجب توافرها فى المقياس الخلقى ، وذلك على النحو التالى :

أولا : يشترط فى المقياس الخلقى أن يكون عاما لا يختلف باختلاف الزمان والمكان ، أما العرف فهو مختلف ، فلكل أمة عرفها الخاص بها ولكل قوم تقاليدهم ، بل أكثر من ذلك نرى أن العرف يختلف فى الأمة الواحدة إذا تقدم بها الزمن . وهناك كثير من الأعمال التى كانت فى الماضى عرفاً وتعد خيراً أصبح يُنظر إليها على أنها شر ، ومن ذلك مثلا وأد البنات الذى كان عادة مألوفة لدى العرب فى الجاهلية حتى جاء الإسلام فأبطلها ، كما أن الرق كان متعارفا عند الشعوب القديمة ، وبمجىء الإسلام وانتشار المدنية قضى على ذلك بالتدريج لما تبين من أن فيه مناقضة للانسانية .

ثانيا : يقوم العرف فى كثير من الأحيان على أسس خاطئة مخالفة للدين والعقل والأخلاق .

ثالثا : لو أن الناس اتبعوا العرف دائما لما كان هناك تقدم فى العالم ، بل كان يصيبه الجمود ، ويحال بينه وبين النهوض والارتقاء ، لأن العرف يفرض سلطانه دون بحث أو نظر .

٢ – القوانين الوضعية :

القوانين الوضعية هى مجموعة الأوامر والنواهى التى وضعها البشر أنفسهم . ولكل أمة قوانينها الخاصة بها ، وهى لا تصلح أيضاً أن تكون مقياساً أخلاقياً عاماً كلياً وذلك لأنها :

أولا : ليست ثابتة ، بل هى عرضة للتغيير والتعديل ، أما المقياس الخلقى فهو ثابت لا يتغير .

ثانيا : ليست عامة لكل الناس . فالواقع أن لكل أمة قوانينها الخاصة بها ، وهذه القوانين تراعى فى اعتبارها ما فى المجتمع من عادات وتقاليد وعرف . أما المقياس الخلقى فهو عام شامل .

ثالثا : القانون الوضعى لا يهتم فى حكمه إلا بالأعمال الظاهرة ، فى حين يهتم القانون الخلقى بالعمل ونية العامل .

رابعا : القانون الوضعى تقوم على حراسته وتنفيذه سلطة خارجية ، أما القانون الخلقى فتحرسه وتنفذه قوة داخلية وهى الضمير [٢] .

وإذا كان القانون الوضعى لا يصلح أن يكون مقياسا خلقيا عاما شاملا فليس معنى ذلك أنه ليست له فائدة ، فهو يفيد فى تنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض ، وحفظ الحقوق واستقرار الأمن والنظام فى المجتمع ، وردع المعتدين وتعقب المجرمين ..الخ .

---

(٢) الأخلاق لأحمد أمين ص ١٢٩ .

٣ – الرأى الشخصى :

أما الرأى الشخصى فهو أيضا لا يصلح أن يكون مقياسا خلقيا عاما ، وذلك لأنه من ناحية يختلف من شخص إلى آخر ، ومن ناحية أخرى يختلف من حال إلى حال لدى الشخص الواحد . فقد يرى الشخص اليوم خيراً ما كان يراه بالأمس شراً ، وذلك لاختلاف الظروف والأحوال ، ولاتساع مداركه وتغير نواحى تفكيره وتقدمه فى التربية والتهذيب .

وقد سبق أن أشرنا – عند حديثنا عن نشأة علم الأخلاق – إلى الدعوة السوفسطائية التى كانت تذهب إلى أن الإنسان مقياس كل شيء ، وما تعنيه هذه الدعوة فى مجال الأخلاق ، وما كان من تصدى سقراط لمحاربتها .

٤ – القانون السماوى :

أما القانون السماوى أو الإلهى فالمقصود به مجموعة الأوامر والنواهى التى شرعها الله لعباده ، ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها تنزيل من حكيم حميد ، شرعها لنا لنتخذها قدوة فى جميع أمورنا ، ونسير على سننها فى معاملاتنا وسائر أحوالنا ، واتباعها كفيل بسعادة الدنيا والآخرة . والقوانين الإلهية التى اكتملت بنزول القرآن ثابتة لا تتغير ، وهى قوانين عامة خالدة صالحة للناس فى كل زمان ومكان ، ولذلك فهى صالحة لأن تكون مقياساً خلقياً عاما إذا فهمت أحكامها وأسرارها فهماً سليما (٣) .

وهنا يفرض السؤال الآتى نفسه : إذا كانت القوانين الإلهية صالحة لأن تكون مقياسا خلقياً ، فما هى حاجتنا إلى البحوث الأخلاقية ؟

وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نذكر أولا ما هى القوانين الخلقية وما هى صلتها بالقوانين الإلهية ، ثم نذكر وجه الحاجة إلى البحوث الأخلاقية

(٣) مباحث فى فلسفة الأخلاق ليوسف موسى ص ١٦٢ .

رغم وجود القوانين الإلهية ، وبعد ذلك نناقش العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية من وجهة النظر الإسلامية .

القوانين الخلقية :

القوانين الخلقية هى مجموع القواعد الأدبية التى تنظم سلوك الناس ، بمعنى أن الإنسان العاقل المختار فى إرادته يجب عليه أن يشكل سلوكه على ضوئها فى ظروف الحياة المتنوعة ، وبهذا نصل جميعاً للمثل الأعلى للحياة الخلقية الكاملة . والقوانين الخلقية ثابتة لا يطرأ عليها تغيير مهما تفاوتت العقول فى فهمها أو تطبيقها بتأثير عوامل الزمان والمكان وغيرها . فما كان خيراً فى الماضى هو كذلك فى الحاضر والمستقبل كالصدق والأمانة والعدالة وغيرها ، فهذه مبادىء خلقية عامة لا استثناء فيها تفرض نفسها على الناس جميعاً بواسطة الضمير ، ولاتفرضها قوة خارجية ، وهى ليست مجرد قوانين نظرية ، ولكنها صالحة لأن تطبق فى كل الأحوال والظروف .

أما صلة القوانين الخلقية بالقوانين الإلهية فهى صلة الفرع بالأصل ، فالقوانين الإلهية هى مصدر ومنبع القوانين الخلقية . ولو فهمت القوانين الإلهية – وخاصة فى الدين الإسلامى – على وجهها الصحيح لكانت مذهبا خلقياً أساسه محبة الإنسان للانسان .

وأما وجه الحاجة إلى البحوث الأخلاقية مع وجود القوانين الإلهية فيجيب المشتغلون بالأخلاق على ذلك بما يأتى [(٤)] .

أولا : لقد بين لنا الدين الخير والشر والفضائل والرذائل ووضح لنا ما ينبغى أن نعمل وما ينبغى أن نتجنب . ولكن الشرع لم يذكر لنا بالتفصيل علة ما جعله خيراً أو شراً من الأعمال ، ولم يطلعنا على المقياسَ الذى نحكم على أساسه على الأعمال بالخيرية أو الشرية . وقد تكفل علم الأخلاق ببيان ذلك .

---

(٤) المرجع السابق ١٦٥ / ١٦٦ .

وسنناقش هذا الكلام عند حديثنا عن الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية .

ثانيا : إذا كان الفقهاء قد حاولوا تعليل الأحكام الإلهية وسبب مشروعيتها ؛ فان هذا لم يصل إلى قلوب الناس جميعاً – ولهذا فان القانون الخلقى تسترشد به الأمم التى انقطعت عن الشرائع السماوية حينا ، كما تصل به الأمم التى وصل إليها الوحى فى بعض الأحيان إلى تفهم الحقائق التى جاءتها عن الرسل والأنبياء .

ومن هنا كانت الحاجة إلى مقاييس أخرى غير تلك المقاييس العملية ، وعلى الأخص لمن لم يؤمنوا بقانون سماوى كفلاسفة الاغريق قديماً ، وفلاسفة الغرب المتحررين من سلطان الدين (٥) . ولهذا راح الباحثون فى علم الأخلاق ، منذ نشأ هذا العلم حتى الآن ، يبحثون عن مقاييس أخرى غير تلك المقاييس العملية ، وتلك المقاييس التى راحوا يبحثون عنها هى ما يسمى بالمقاييس النظرية ، وهذا ما سنتناوله فى الفقرة التالية .

---

(٥) مباحث ونظريات ص ٢٠ .

المقاييس النظرية

المقاييس النظرية هي تلك التى تتمثل فى قواعد ومبادىء عامة لا تختص بزمان أو مكان أو أقوام معينين ، بل يقصد بها أن تكون عامة للجميع على السواء ، وهى مقاييس تنبع من الفكر والنظر اللذين يهديان إلى قاعدة كلية ، أو قانون عام ، أو مثل أعلى ، لتقاس به الأعمال من حيث كونها خيرا أو شرا ، وليس معنى تسميتها بالمقاييس النظرية أنها لا تطبق فى الحياة العملية أو أنها غير قابلة للتطبيق ،وانما يقصد بذلك التعبير عن أنها مقاييس عقلية مثالية .

وقد سعى علماء الأخلاق منذ سقراط حتى اليوم إلى البحث عن مقياس نظرى يكون مبدأ عاما تقاس به الأعمال ، ويحكم به عليها بالخيرية أو الشرية ، ولكنهم مع ذلك لم يتوصلوا إلى الاتفاق على مقياس معين ، بل اختلفت آراؤهم فى ذلك اختلافا ظاهرا ، وقد وضعوا عدة نظريات تبين مدى اختلافهم فى غايات وبواعث العمل الانسانى ، وتتمثل أهم هذه النظريات فى مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة والواجب .

ولكل نظرية أخلاقية سمة مميزة تنبع من المبدأ الذى تطرحه على الإرادة كهدف لنشاطها ، وقد جرى العرف على تسمية القوانين الأخلاقية بحسب العنصر الغالب فى مضمونها فرديا أو أجتماعيا أو صوفيا أو إنسانيا .

وتحاول كل نظرية تحديد الغرض من الحياة ، فهو الفرد على رأى مذهب المنفعة الفردية أو السعادة الشخصية ، وسعادة المجموع على رأى مذهب المنفعة العامة ، وأداء الواجب فى رأى أصحاب مذهب الواجب وهكذا . ويقوم البحث حينئذ بتوضيح هذه الغاية والقاء الضوء عليها ورسم أوضح الطرق وأقصرها للوصول إليها [٦] .

---

(٦) أنظر : مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ١٦٢ وما بعدها ، ودستور الاخلاق فى القرآن ٦٨١ ، والاخلاق لأحمد أمين ١٢٤ وما بعدها (طبعة بيروت) .

والاختلاف القائم بين النظريات الأخلاقية المتعددة لا يعنى أن هناك قوانين أخلاقية متباينة ومبادىء متضاربة . وانما يعنى فقط اختلاف المفكرين فى نظرتهم إلى هذه القوانين وفهمهم لها . ولم تسلم نظرية أخلاقية من النقد أو التعديل أو التغيير . والنقد فى هذا الصدد هو نقد موجه إلى أفهام المفكرين ونظراتهم لا إلى القوانين الأخلاقية ذاتها التى هى ثابتة لا تتغير ، ويمكن تشبيه ذلك – على سبيل التوضيح – بالاتجاهات المختلفة فى فهم الاسلام وتعاليمه لدى شتى الفرق والمذاهب الاسلامية . فالاختلاف بينها هو اختلاف فى أفهامها لتعاليم الإسلام ومبادئه ، أما الإسلام ذاته فهو ثابت فى أصوله ومبادئه لا يعتريه تغيير أو تبديل .

علاقة الأخلاق الدينية بالأخلاق الفلسفية

سبق أن عرفنا اجمالا علاقة القوانين الأخلاقية بالقوانين الالهية . ولكن الأمر فى حاجة الى مزيد من التفصيل نظرا لظهور آراء تفصل فصلا حادا بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية .

فعلى الرغم من التوافق الواضح بين قوانين الأخلاق الدينية وقوانين الأخلاق الفلسفية – كما رأينا – فإنه قد شاع بين الباحثين الغربيين أن هناك اختلافا حادا بينهما من نواح عديدة . ويجدر بنا هنا أن نذكر وجهة نظر هؤلاء الباحثين ، ثم ننظر فيها من حيث انطباقها على قانون الأخلاق الاسلامى أو عدم انطباقها . وفيما يلى بيان ذلك :–

(١) يرى هؤلاء الباحثون أن هناك انفصالا تاما بين الأخلاق الدينية والاخلاق الفلسفية **من حيث الموضوع** ، بمعنى أن الأولى تقوم بتنظيم الصلة بين المرء وربه ، ولاشأن لها بتنظيم شئون المعاملات الانسانية ، بينما تهتم الأخلاق الفلسفية برسم الطريق لسلوك الانسان فى نفسه أو فى المجتمع ، ولا شأن لها بعلاقة الخالق بالمخلوق ، ولا بنظام الشعائر والعبادات الدينية .

وهذه الانفصالية لا يمكن تطبيقها على قانون الأخلاق في الاسلام . فالاسلام لا يعترف اطلاقا بالانفصالية بين دائرتي الاخلاق الدينية والفلسفية على النحو المشار اليه ، وذلك لأن قانون الأخلاق في الاسلام قد رسم منهج السلوك للانسان في جميع مجالات نشاطاته وعلاقاته في شتى النواحي الفردية والاجتماعية ، بل وفي علاقته بالكون كله . فليس هناك أي وجه من وجوه النشاط الانساني لم يخضع لتقنين الأخلاق الاسلامية ، ومن ناحية أخرى فإن الشعائر الدينية المحضة لا تشغل إلا حيزا قليلا في هذه الأخلاق [٧] .

(٢) يرى الباحثون الغربيون أن هناك خلافا بيّنا بين الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية **من حيث مصدر الإلزام الأدبي** . فالمذاهب الفلسفية المختلفة تتفق فيما بينها على أن مصدر الالزام الخلقي مصدر إنساني ، سواء كان هذا المصدر هو العقل ، أم الوجدان الخلقي ، أم ضرورة الحياة في المجتمع ، بينما مصدر الإلزام الخلقي في الدين مصدر إلهي يستند إلى الإرادة الإلهية التي لا يهمها اقتناع العقل أو عدم اقتناعه بما تقرره هذه الإرادة . فالأخلاق الدينية إذن تضرب صفحا عن الضمير ، وتستمد كل قوتها وسلطانها من إرادة علوية خارجة عن طبيعة الأشياء .

أما المصدر الإنساني للإلزام الخلقي فإنه يستند في تشريعاته إلى اعتبارات إنسانية تبرر حكمه لدى العقل أو العاطفة .

ومن الواضح أن هذا لاينطبق أيضا على قانون الأخلاق في الإسلام . فالأخلاق في الإسلام تعتمد دائما على الحكم المعقولة المقبولة . وهي عندما توجه أوامرها ونواهيها إلى العقل والضمير فإنها تفعل ذلك بأسباب مقنعة تبرر أمرها بما تأمر به ، ونهيها عما تنهى عنه ، على وجه التفصيل أحيانا ، وعلى وجه الاجمال في أحيان أخرى ، وعلى ذلك فليس للأخلاق في الإسلام هذا

---

(٧) راجع : د . دراز : دستور الأخلاق في القرآن ص ٦٧٦ ، ودراسات اسلامية ص ١١١ ، ص ١١٣ .

الطابع التحكمى الذى افترضه علماء الغرب فى الأخلاق الدينية [٨] .

« فالأمر الإلهى لا يمكن أن يصبح بالنسبة إلينا تكليفا أخلاقيا إلا برضانا ، ولا يعتبر الإنسان أنه قد أطاع واجبه الدينى إذا كان يؤديه دون إيمان بطابعه التكليفى كأساس فى نظام الأشياء الثابتة . فالواجب الأول هو الإيمان بالواجب ، ويجب أن أتلقى من ذاتى الباطنة الأمر بطاعة هذا الأمر الأعلى » [٩] .

فالإسلام لم يهمل المصدر الإنسانى للإلزام الأدبى ، فهذا المصدر الإنسانى – سواء كان العقل أو الضمير – لايعتبره الاسلام مصدرا مناقضا لمصدر الإلزام الخلقى فى الدين ، بل يعتبرهما مستويين لمصدر واحد . ويؤكد الإسلام عدم التناقض بين هذين المصدرين – أو المستويين – حين يحيل المرء إلى قلبه وضميره فيما يدع ويقرر من أفعال ، إيمانا منه بأن العقل السليم والضمير الحى والقلب اليقظ لن يصدر منه إلا ما يتفق مع مايأمر به قانون الأخلاق فى الإسلام ، وهناك على ذلك شواهد لا حصر لها فى القرآن والسنة ونكتفى فى هذا الصدد بقوله تعالى : ﴿ **بل الإنسان على نفسه بصيرة** ﴾ [١٠] وقول الرسول ﷺ : « اذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه » [١١] . وقوله : « استفت قلبك واستفت نفسك ، البر ما اطمأنت اليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ماحاك فى النفس ، وتردد فى الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك » [١٢] .

---

(٨) دستور الأخلاق ٤٠٣ ، دراسات اسلامية ١١٢ ، ١١٣ .

(٩) دستور الأخلاق ٦٧٨ .

(١٠) القيامة ، آية ١٤ .

(١١) الديلمى – مسند الفردوس – صحيح عن طريق ام سلمه « قال الحافظ العراقى وغيره : اسناد جيد ، كذا جزم فى المغنى » . راجع فيض القدير للمناوى ١ / ٢٥٦ (دار المعرفة ببيروت) .

(١٢) رواه البخارى فى كتاب التاريخ ، ورواه الامام احمد والدارمى فى مسنديهما (راجع فيض القدير ١ / ٤٩٥) .

والرسالات السماوية لم تأت لتغير الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، وانما أتت مؤيدة ومكملة لها ، وفى ذلك يقول ابن تيمية : « وانما بعثت الرسل بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة » (١٣) .

فالشرعية الدينية لا تريد أن تحل محل الشرعية الأخلاقية التى غرسها الله فى فطرة الانسان ، وإنما هى تفترض وجودها وترجع إليها دائما ، ومن هنا كانت « العناية التى يلتزم بها القرآن وهو يصوغ أوامره ، فهو يحرص على مطابقتها للعقل وللحكمة ، وللحقيقة ، وللعدالة ، وللاستقامة ، إلى جانب قيم أخرى ، يتكون منها بناء الضمير الأخلاقى ذاته » (١٤) .

وحتى فى مقام الحساب يوم القيامة يكون لسلطان الضمير هذا الدور الهام الذى تعبر عنه الآية الكريمة : ﴿ **اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا** ﴾ (١٥) .

(٣) القول بانفصال النظرة الدينية عن النظرة الفلسفية **من حيث بواعث العمل وأهدافه وما يترتب عليه من جزاء** . فالشرائع الدينية تضع لمن يطيع أوامرها أو يتمرد عليها جزاء فى الآخرة يتمثل فى الثواب أوالعقاب ، فيكون الهدف الوحيد للعامل هو الحصول على الثواب والنجاة من العقاب ، والباعث الوحيد على العمل هو الخوف أو الرجاء ، وبذلك تكون الاستقامة الخلقية مشوبة بالأغراض والغايات النفعية . بينما الأمر فى قانون الاخلاق الفلسفية غير ذلك تماما . فجزاء الفضيلة هو النتيجة الطبيعية التى تنتج عنها ، والتي تتمثل فى رضى العامل ، وطمأنينته وشعوره باستكمال انسانيته ، وارتياح ضميره بأداء الواجب .

ومن الواضح هنا أيضا أن هذا الكلام لا ينطبق بحال من الأحوال على قانون الأخلاق فى الاسلام ، وان كان ينطبق على غيره من الأديان . فان أعظم

---

(١٣) منهاج السنة ، لابن تيمية ١ / ٨٢ .
(١٤) دستور الاخلاق ٤٠٦ ، دراسات اسلامية ١١٥ ، ١١٨ .
(١٥) الاسراء ، آية ١٤ .

الأجزية القرآنية يتمثل فى نعمة الرضا والارتياح لاداء الواجب : ﴿ **وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية** ﴾ [16] وفى الحديث الشريف : « من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن » [17] . وحتى عندما يتحدث القرآن عن النعيم المقيم فى الجنة يعقب على ذلك بقوله : ﴿ **ورضوان من الله أكبر** ﴾ [18] ، مؤكدا بذلك المعنى الروحى الذى هو المقصود الأهم .

وانه اذا كانت أنواع الأجزية التى قررها القرآن للفضيلة والرذيلة لا تحصى كثرة الا أن الهدف الذى وضعه نصب عين العامل هدف واحد لا تعدد فيه وهو : وجه الله سبحانه وتعالى محضا خالصا . وهذا تعبير روحى عن معنى اداء الواجب لذاته ، وهو معنى نجده فى القرآن فى أكثر من ألف موضع كلها تحث على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل آثارها [19] .

مما تقدم يتضح لنا أن قانون الأخلاق فى الإسلام لا يعرف تلك النظرة الضيقة للأخلاق الدينية على النحو الذى يقول به الباحثون الغربيون . فالاخلاق فى الإسلام ليست أخلاقا واحدية الجانب – كما هو الشأن فى الكثير من النظريات الأخلاقية – وانما هى أخلاق تمتاز بشمولها وكمالها الذى لا يجاريه أى كمال ، حيث تضم تحت جناحيها العناصر الفردية والاجتماعية والانسانية والالهية فى تناسق رائع لا مثيل له فى أى دين أو فى أى مذهب أخلاقى .

والواقع هو أن الباحثيين الغربيين – فى نظرتهم للأخلاق الفلسفية والدينية – منطقيون مع أنفسهم ، إذ تنبنى هذه النظرة على الواقع الدينى السائد

---

(١٦) الغاشية : آية ٨ .

(١٧) رواه الطبرانى عن أبى امامة ، وخرجه النسائى فى الكبرى ، وقال الحافظ العراقى فى أماليه : صحيح على شرط الشيخين ، وأخرجه الامام احمد فى المسند (فيض القدير ٦ / ١٥٣) .

(١٨) سورة التوبة : آية ٧٢ .

(١٩) دراسات اسلامية ١١٢ / ١١٣ ، أيضا ١٢١ وما بعدها .

فى الغرب ، وعلى وجهة النظر العلمانية التى تحكم الفكر الغربى ، والتى تفصل فصلا حادا بين أمور الدين ، وأمور الدنيا ، وتجعل الدين محصورا فى إطار علاقة الفرد بربه ، ولا صلة له بتنظيم أمور الحياة الدنيوية ، وهذا كله لا مكان له فى نظام الإسلام .



الفصل الرابع
نظريات أخلاقيّة

١ ــ نظرية اللذة .
٢ ــ نظرية السعادة .
٣ ــ نظرية المنفعة .
٤ ــ نظرية الواجب .

١ ــ مذهب اللذة

أ ــ مذهب اللذة فى الفلسفة اليونانية :

يستند مذهب اللذة إلى أن كل الكائنات الحية ابتداء من الولادة لديها الميل إلى اللذة ، فى حين أنها تعارض الألم بطبيعتها وبدون تفكير فى ذلك .

وقد ذهب السوفسطائى كاليكليس (حوالى ٤٠٠ ق . م) إلى أن خير الإنسان يتمثل فى اللذة . وكان السفسطائيون عموماً يقولون : إن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى ، ويرتبون على ذلك أن غاية الإنسان اللذة ــ كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

المدرسة القورينائية :

وذهب أرستيب مؤسس المدرسة القورينائية (نسبة إلى مدينة قورينا من أعمال برقة بطرابلس الغرب التى ولد فيها عام ٤٣٥ ق .م) إلى أن المرء ينبغى عليه أن يختار اللذة ويسعى إليها ، وعلى العكس من ذلك ينبغى عليه أن يهرب من العناء الذى لا يجلب اللذة ، كما ذهب إلى أن اللذة هى صوت الطبيعة ، فلا موجب للحياء أو الخجل ، ما دامت كل القيود أو الحدود من وضع العرف .

ويدور معظم حديث أرستيب حول اللذات الحسية[١] ، وكان يرى أن

---

(١) المشكلة الخلقية ص١٢٢ .

المرء ينبغى عليه أن يطلبها أينما وجدت ولكن من غير تعلق بها ، وذلك لأن التعلق بها مصدر قلق وألم ، ومن غير تفكير فى المستقبل لأن هذا التفكير مصدر قلق وألم كذلك . فالسعادة فى التخلص من الشهوة باللذة التى ترضيها أو بالتخلص من الحياة متى لم يعد منها نفع(٢) .

وقد نتج عن هذا المذهب بالنسبة لعلم الأخلاق نتائج مختلفة ، وقد رتب البعض عليه رفض المطالب الخلقية ، وهذا يعنى الإباحية ، وممن ذهبوا هذا المذهب الإباحى تيودورس أتيوس (حوالى ٤٠٠ ق . م) من مدرسة أرستيب ، فكان يقيس الأعمال بنتائجها ــ مهما كانت الوسائل ويرى أن السرقة والتزوير ، وعدم احترام المعابد المقدسة ، وما إلى ذلك يمكن أن تكون مباحة أحياناً ، وبذلك ذهب إلى الحد الأقصى فى تطبيق مذهب اللذة الهدام .

ولكن التمادى فى التطرف يحدث فى الغالب أثراً عكسياً ، وينقلب إلى ضد الغرض المنشود ، فقد كانت الأخلاق القورينائية تقوم على الاستمتاع بالحياة ولذائذها ، والبعد عن الآلام جميعها ، ولما رأى أحد رجال هذه المدرسة المتأخرين وهو (هيجسياس) أن من غير الممكن الحصول على هذا الغرض ، وذلك لأن اللذة أمر لا يمكن تحصيله ، وهى مع ذلك سرعان ما تزول ــ ذهب إلى أنه من الخير لنا أن نتخلص من الحياة بالانتحار استشفاء من متاعب الحياة وآلامها بالموت الذى لا ألم بعده .

وقد تابع هذا الرأى كثير من الذين خدعتهم آراء هيجسياس فانتحروا ، ولذلك أطلق عليه لقب الناصح بالموت ، ولما فشى الانتحار خشى الملك بطليموس استفحال هذه الدعوة ، فأمر بنفيه وإغلاق مدرسته ، ثم مات هيجسياس بعد ذلك منتحراً(٣) .

---

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ٦١ .

(٣) انظر تارخ الأخلاق ص ١٠٢ وما بعدها والفلسفة الخلقية للدكتور الطويل ص ٥٢ .

المدرسة الأبيقورية :

ولما جاء أبيقور (٣٤١ — ٢٧٠ ق . م) وأسس المدرسة الأبيقورية ، كان متفقاً مع أرستيب فى القول بأن الناس ينشدون اللذة كالحيوانات سواء بسواء بدافع غريزى لا أثر فيه للتفكير أو التعليم ، ولكنه وجد أن اللـذة وإن كانت غاية السلوك البشرى إلا أنها أحياناً قد تجر وراءها عواقب سيئة ، إذ أن الإفراط فى الشهوات والملذات قد يؤدى إلى عواقب جسمية وخيمة ، ولهذا فمن اللازم اجتناب كل لذة تجر وراءها ألماً ، وكذلك تقبل الألم الذى يجلب لذة أعظم . وهكذا ينبنى المذهب الأبيقورى على القواعد الأربع الآتية :

١ — خذ اللذة التى لا يعقبها ألم .

٢ — اجتنب الألم الذى لا يستتبع شيئاً من اللذات .

٣ — تجنب اللذة التى قد تحرمك من لذة أعظم منها ، أو تسبب لك ألماً أكثر مما فيها من اللذة .

٤ — تقبل الألم الذى يخلصك من ألم أعظم منه ، أو يجلب لذة أرجح من ذلك الألم(*) .

ومن أقوال ابيقور : لا تسرف فى الأكل خشية سوء الهضم ولا فى الشرب خشية ما يحدث صباح اليوم التالى ، واحتقر المرأة والسياسة وسائر الأعمال الشهوانية(٤) .

ومن ذلك نرى أن أبيقور هو أول مخترع لما سمى بحساب المنفعة ، فلا نطلب اللذة الحاضرة لمجرد كونها لذة فحسب ، بل نطلب منفعتنا طول الحياة إن أمكن ، أى نطلب لذة خالصة دائمة هى ما يعبر عنه بالسعادة(٥) .

(*) أنظر تاريخ الأخلاق ص ١٠٧ والأخلاق النظرية ٢٤٣ وما بعدها .

(٤) المدارس الفلسفية للدكتور الأهوانى ص ٨٢ .

(٥) دروس فى تاريخ الفلسفة ص ٣٧ .

ولم يكن حديث أبيقور منصباً على اللذات الحسية فقط ـــ كما فعل أرستيب ـــ بل إنه قد أعلى من شأن اللذات الروحية . ودعا أيضاً إلى اتباع مطالب الفضيلة ، فقد كان يوصى بالقناعة ويعتبرها الفضيلة الأساسية ، لأنها تحفظ الصحة وتطيل الحياة ، وفى الصحة والحياة تتجمع كل وسائل السعادة ، وكان يدعو إلى الصداقة ويعتبرها من أسمى الفضائل ، لأن الصديق يعين صديقه ويحميه ويدفع عنه الظلم والاعتداء ، ومن أجل ذلك فمن الخير جمع أكبر عدد من الأصدقاء بقدر الإمكان . والعدالة فضيلة لأنها تمنع المرء من التعدى على غيره خشية رد الفعل ، فالحكيم يرعى العدالة ليضمن لنفسه السلامة من الانتقام ، ومن خوف الانتقام ، فيعيش فى اطمئنان ، وهذا خير ما يطلب(٦) .

ولكن من الواضح أن أبيقور بمثل هذه النصائح لم يكن يمثل مذهباً أخلاقياً حقيقيا . فدعوته إلى الفضائل لم تكن دعوة حقيقية ، لأن الفضائل لديه لا اعتبار لها إلا إلى الحد الذى يجلب للشخص المنفعة ويكفل الطمأنينة .

ومن جانب آخر شوه أتباع الأبيقورية من الرومان هذه الأخلاق القائمة على القناعة والاعتدال ، والداعية إلى طمأنينة النفس ، ومالوا بها إلى الاندفاع لانتهاب الملذات ، والانغماس فى كل أنواع الشهوات(٧) .

ب ـــ مذهب اللذة فى العصر الحديث :

لم يجد مذهب اللذة ممثلين له فى العصر الوسيط ، كما لم يجد ممثلين له أيضا فى الفلسفة الإسلامية ، ولكنه عاد إلى الظهور مرة أخرى فى عصر النهضة الأوربية على يد المفكر الإيطالى (لاورينسيوس فللا) الذى عاش فى القرن الخامس عشر ، فقد ذهب إلى أن الإنسان يطلب اللذة والسعادة بطبيعته ، ولكن اللذة الحقيقة لا يمكن الحصول عليها إلا فى السعادة الأبدية بعد

---

(٦) مباحث ونظريات ص ١٢٦ .

(٧) الأخلاق النظرية ص ٢٤٥ .

الموت ، فربط بذلك بين اللذة والسعادة .

وفى القرن السابع عشر ظهر ممثل آخر لمذهب اللذة المرتبط بالسعادة هو (جاسندى) ، ثم ظهرت هذه التعاليم مرة أخرى فى القرن الثامن عشر فى عصر التنوير فى فرنسا على يد الفلاسفة الماديين : (لامتريه ، هلفيتسيوس ، بارون فون هولباخ) .

وفى القرن التاسع عشر ظهر مذهب اللذة فى إنجلترا على يد بنتام وأتباعه[٨] . وكان بنتام يقول : « وضعت الفطرة الإنسان تحت حكم اللذة والألم ، فنحن مدينون لهما بكل أفكارنا ، وإليهما ترجع جميع أحكامنا وجميع مقاصدنا فى الحياة ، ومن يدعى أنه أخرج نفسه من حكمهما لا يدرى ما يقول ، فان غرضه الوحيد — حتى فى اللحظة التى يرفض فيها أعظم اللذائذ وتقبل أشد الآلام — إنما هو طلب اللذة والهروب من الألم » [٩] .

وقد تجدد مذهب اللذة فى القرن العشرين وطرأت عليه تعديلات على يد ممثل الوضعية الجديدة (موريس شليك) « ١٨٨٢ — ١٩٣٦ » وغيره ، كما نستطيع أن نتبين مذهب اللذة أيضاً فى تعاليم سيجموند فرويد « ١٨٥٦ — ١٩٣٩ »[١٠]

نقد مذهب اللذة

يتضمن مذهب اللذة كنظرية للسلوك الإنسانى بعض ما هو صحيح . وذلك فيما يتعلق بميلنا لتجنب الألم والحصول على اللذة . ولكن هذا المذهب لا يصلح أن يكون مذهباً أخلاقياً ، ولا تصلح اللذة أن تكون غاية أخلاقية للسلوك الإنسانى . ولو كان يكفى أن ينشد المرء اللذة ويتجنب الألم لكى يكون كائناً

---

(٨) Reiner : op . cit . P . 38 .

(٩) نقلا عن الأخلاق لأحمد أمين ص ٥٩ / ٦٠ .

(١٠) Reiner : op . cit . P . 40 ff .

أخلاقياً لما وجد أى فرد أية صعوبة فى أن يكون صاحب خلق .

ولكن الضمير أو الشعور الخلقى لا يلبث أن يثير فى أنفسنا الكثير من الشكوك حول قيمة مبدأ اللذة فى توجيه سلوكنا وهداية ضمائرنا ، وحينما يتحقق الإنسان من أن حساب اللذات عاجز عن تحقيق التوازن النفسى لصاحبه ، وأن حياة اللذة لا يمكن أن تفضى إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحى أو التمزق النفسى ـــ فهناك لابد من أن يتولد لديه إدراك واضح لعجز اللذة عن تفسير نفسها بنفسها ، واقتناع تام بقصور مبدأ اللذة عن توجيه السلوك الإنسانى كله[11] .

وهناك ـــ فضلا عن ذلك ـــ مآخذ أخرى على مذهب اللذة نذكر أهمها فيما يلى :

(ا) مذهب اللذة مذهب مبنى على الأثرة وحب الذات ، لأنه يجعل خيرية العمل فى تحصيل أنفع اللذات لشخص العامل ، وهو يقتصر على تصوير ما عليه غالبية الناس فى المجتمع الإنسانى بدلا من البحث عن المثل الأعلى ؛ فهو يصور ما هو كائن لا ما ينبغى أن يكون .

(ب) البحث عن اللذة وما يرتبط بها من سعادة قانون نفسى وليس قانوناً أخلاقياً . كما أنه يختلف من شخص إلى آخر ، ويتغير أيضاً بتغير الأزمنة والأماكن[12] .

(ج) إن اللذه ليست خيراً دائماً ، كما أن الألم ليس شراً دائماً . فقد ينقلب الألم لذة وبالعكس ، فلذة الشراهة قد تقود المرء أحياناً إلى المرض وفساد الصحة ، وقد تذهب بالحياة ، ولذة الانتقام تعرض صاحبها للعقوبة والندم .. الخ .

وعلى العكس من ذلك فان بتر عضو مريض قد يخلص الحياة ، وتناول دواء

---

(١١) المشكلة الخلقية ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(١٢) مباحث ونظريات ١٢٧ / ١٢٩ .

مر تعافه النفس قد يسبب الصحة وما شابه ذلك[13] .

(د) وأخيراً يمكن القول بأن كل فلسفة أخلاقية تمجد اللذة ، وتوحد بين الخير واللذات الحسية لابد من أن تنتهى إلى القضاء على كل إحساس بالقيم لدى الفرد . وذلك لأن الإنسان إذا أصبح عبداً للملذات فانه لن يلبث أن يضحى بالأعلى فى سبيل الأدنى . ومن ثم فانه لابد من أن يصبح فى النهاية مجرد حيوان أنانى[14] .

(١٣) المرجع السابق ص ١١٧ / ١١٨ .
(١٤) المشكلة الخلقية ١٤١ .

٢ ــ نظرية السعادة

تمهيد :

لقد رأينا كيف أن اللذة لا تصلح أن تكون غاية أخلاقية للسلوك الإنسانى . ولهذا كان من الطبيعى أن يقوم مذهب آخر ليواجه هذا التيار المدمر للمبادىء الأخلاقية . فقام فريق من الفلاسفة اليونانيين يدعون إلى أن الخير المطلق يتمثل فى السعادة وليس فى اللذة . وليس هناك شك فى أن كل الناس ينشدون السعادة حتى وإن كانوا لا يعرفون بالضبط ماذا عسى أن تكون هذه السعادة التى ينشدونها .

وعندما عبر فلاسفة اليونان عن السعادة بأنها **الخير الأعظم** أو الخير المطلق ، فانهم كانوا يقصدون بالسعادة الغاية القصوى التى ليس وراءها غاية ، ولم يكونوا يعنون بها مجرد خير نسبى متغير كاللذة ، إذ أنهم كانوا يعتبرون أن **اللذة جزئية ومتغيرة** باستمرار ، ويرون فيها مجرد **ظاهرة تجريبية** ، فى حين أنهم كانوا ينظرون إلى السعادة على أنها **كلية** ، ويعتبرونها **عقلية بحتة ومنزهة عن التجربة** . ولهذا فهى أقل تغيراً وأكثر استقراراً .

وفضلا عن ذلك فاللذة ليست أكثر من مجرد **وسيلة** إلى شىء آخر يأتى بعدها ، فى حين أن السعادة بطبيعتها تعتبر **غاية فى ذاتها** ، كما أن الأصل فى اللذة أنها مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم ، فى حين أن السعادة حالة نفسية تستوعب كيان الانسان كله(١٥) .

---

(١٥) المشكلة الخلقية ١٤٢ / ١٤٣ .

وقد كان لنظرية السعادة أثر كبير فى تاريخ الفلسفة الخلقية . وفيما يلى نريد أن نتحدث بايجاز عن تصورات الفلاسفة اليونانيين وبعض فلاسفة المسلمين للسعادة . وسنبدأ أولا بسقراط وأفلاطون وأرسطو الذين يمثلون عصر ازدهار الفلسفة الأثينية ، ثم نذكر رأى المدرسة الرواقية . وبعد ذلك نتحدث عن رأى ابن مسكويه والغزالى من الأخلاقيين الإسلاميين .

أ ــ نظرية السعادة فى الفلسفة اليونانية

١ ــ رأى سقراط :

كان سقراط أول القائلين بأن غاية الأخلاق هى السعادة . فلم يهتم كغيره من الفلاسفة الذين سبقوه بتفسير الوجود الخارجى ، وإنما كان كل همه متجها نحو الإنسان ومنحصراً فى دائرة الأخلاق ، وكان شعاره تلك الحكمة التى قرأها على معبد دلفى : (اعرف نفسك) . ولذلك قيل عنه إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى أنه حول النظر من الطبيعة إلى النفس الإنسانية .

وكان السوفسطائيون يرون أن الفرد مقياس الخير والشر ، والصواب والخطأ ، وهذا يعنى فى مجال الأخلاق أن القيم والمبادىء الخلقية نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال . والطبيعة البشرية فى نظرهم ما هى إلا مجموعة من الشهوات والأهواء ، ويرتبون على ذلك أن غاية الإنسان اللذة ــ كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

وقد رد سقراط على السوفسطائيين ، وبين أن فى الإنسان روحا عاقلا يسيطر على الحس ، فغايته إذن عقلية روحية لا تتحقق تماما إلا فى العالم الآخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله وفرغت لعملها الخالص وهو الفكر . وقد رفض سقراط القول باللذة غاية لأفعالنا ، وطالب بالسعادة التى تقوم عنده فى سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ورد الإنسان إلى حياة الاعتدال .

وكان سقراط يرى أن الخير هو الفضيلة ، والفضيلة هى المعرفة . فمن عرف كان فاضلا ، ومن جهل كان شريراً . فالفضيلة علم والرذيلة جهل . والإنسان متى عرف ماهيته وأدرك خيره فعله لا محالة ، ومتى عرف الشر تجنبه لا محالة ، ولا يأتى الشر إلا من جهله .

والسعادة عند سقراط لا تنجم عن شىء مادى . ولكنها اطمئنان النفس ، والسرور الداخلى الذى يكون بالاعتدال ، والتحرر من أسر الخيرات الخارجية كالغنى والجاه ونحو هذا مما يعده الناس فى العادة سعادة . والوصول إلى هذا النوع الأسمى من السعادة ــ فى نظر سقراط ــ يكون بالفضائل التى هى علوم ، فالفضيلة العليا هى الحكمة أو العلم العام للخير ، والفضائل الأخرى فروع منها ومندرجة تحتها .

ولكن إذا كانت السعادة تجىء فى إثر الفضيلة التى هى المعرفة بما هو خير فكيف نعرف أن هذا العمل خير وذاك شر ؟ يجيب سقراط عن هذا بأن للخير أصلا ثابتاً لدينا ، فنحن نعرف الخير بالضمير الذى هو الصوت الداخلى الذى يهيب بنا أن نعمل هذا ونترك ذاك(١٦) .

وقد تعرض رأى سقراط فى التوحيد بين العلم والفضيلة إلى النقد . فليس يكفى العلم بالخير للإقدام على فعله ، وليس يكفى العلم بالشر لتجنبه . وفى ذلك يقول « سانتهلير » فى مقدمة ترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو :

« ليس ما يقع فيه الإنسان من الإثم ناشئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلة التى هى أكبر منها كما كان يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا ، وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل

---

(١٦) تاريخ الأخلاق ص ٦٩ وما بعدها ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٣ .

ضد ما يعلم »[١٧] .

ومع ذلك فإنه يبقى لسقراط الفضل فى تأسيس علم الأخلاق ، وتوجيه عنايته كلها للأخلاق التى جعلها لب الفلسفة ، وإرشاده إلى منبع الخلقية لدى الإنسان وهو الضمير .

٢ ــ رأى أفلاطون :

ثم جاء أفلاطون (٤٢٧ ــ ٣٤٧ ق .م) تلميذ سقراط فسار على نهج أستاذه وشاركه فى رفض الاتجاه السوفسطائى فى التوحيد بين الفضيلة واللذة الفردية . وأفلاطون عندما يتحدث فى بعض محاوراته عن اللذة وصلتها بالخير وعدم اعتبارها شراً ، لأنها إن خلت من الألم كانت خيراً ، فالراجح أنه يريد باللذة فى هذا الصدد الاغتباط بالحكمة ، وليس اللذة الحسية التى جاهد فى إبطالها[١٨] .

وقد أخذ أفلاطون عن سقراط فكرته عن السعادة ، ولكنه كان يرى أن السعادة تقترن بالعدالة ، وتحليله لقوى النفس يوضح لنا ذلك . إنه يرى أن فى النفس ثلاث قوى هى قوة العقل ، وقوة الغضب ، وقوة الشهوة . ومن اعتدال القوة الأولى تنشأ فضيلة الحكمة ، ومن اعتدال القوة الثانية تنشأ فضيلة الشجاعة ، ومن اعتدال القوة الثالثة تنشأ فضيلة العفة ، ومن اعتدال القوى الثلاث تنشأ فضيلة العدالة .

ويعنى أفلاطون بالعدالة هنا التوافق والانسجام بين قوى النفس بوساطة العقل فلا تبغى إحداها على الأخرى[١٩] . وليس المقصود هو العدالة القضائية المعروفة ،

---

(١٧) كتاب الأخلاق لأرسطو ترجمة لطفى السيد باشا ج ١ ص ٤٩ ــ ٥٠ (نقلا عن تاريخ الأخلاق ٧٠) .

(١٨) الفلسفة الخلقية للدكتور الطويل ص ٦٠ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ٩٩ .

(١٩) تاريخ الأخلاق ص ٧٧ / ٧٨ .

فهذه فضيلة جزئية تنشأ عن العدالة الأصلية . وتقترن السعادة عند أفلاطون بهذه العدالة ، والعادل سعيد وإن أصابته المحن ، ونزلت به الكوارث ، وخلت حياته من اللذات والمتع ، وهذه السعادة عنده هى الخير الأقصى[٢٠] .

ويتضح من هذا « أن أفلاطون يرى أن السعادة ، التى هى نتيجة الفضيلة ، تتحقق فى هذه الحياة متى كان المرء فاضلا ، وأن الحكيم يمكنه أن يموت كما مات سقراط شهيد الظلم ، لكن قرير العين هادئاً سعيداً سعادة روحية عالية ، على أنه مع هذا كان يرى خلود الروح ، وأن العناية الإلهية الساهرة ستحقق لكل منا فى عالم آخر ما يستحقه من جزاء على ما عمل فى هذه الحياة »[٢١] .

وقد بنى أفلاطون آراءه فى الأخلاق على نظرية المثل[٢٢] ، فهو يرى أن هناك عالماً روحياً وراء هذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه وأن كل موجود مشخص له مثال غير مشخص فى العالم العقلى ، وبتطبيق هذه الأفكار على الأخلاق يرى أن من بين هذه المثل **مثالا للخير** ، وهو معنى مطلق أزلى أبدى بالغ الكمال ، « وفضيلة الإنسان هى التشبه بالله مثال الخير المطلق ، وهذا التشبه يقتضى أن يفهم المرء نفسه وما فيها من قوى ليعرف ماذا يجب أن يكون حتى يتحقق بينها الانسجام ، هذا الانسجام الذى نجده منتشراً فى العالم كله ، وبه يقوم نظامه ويدوم سيره إلى ما قدر له »[٢٣] .

أما ما يتعلق بأخلاق المجتمع وسعادته — وهى ناحية لم يعن بها سقراط لذاتها — فإن أفلاطون يرى أنه لكى يكون المجتمع حاصلا على الانسجام والسعادة التى يحصل عليها الفرد بتوازن قوى نفسه الثلاث العقل والغضب والشهوة ، كذلك يجب أن يتألف المجتمع من ثلاث طبقات وهى : طبقة الحكام

---

(٢٠) الفلسفة الخلقية ص ٥٨ .

(٢١) تاريخ الأخلاق ٨١ .

(٢٢) راجع فى نظرية المثل كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٢٥٨ وما بعدها .

(٢٣) تاريخ الأخلاق ص ٧٩ .

والقادة وهى تماثل العقل فى الفرد ، وهى الطبقة العليا التى يجب أن يتوافر فيها العلم والحكمة والفلسفة وسن الرشد .

وتلى هذه الطبقة فى المرتبة الطبقة الوسطى وهى طبقة الجند المعدة لحراسة الدولة ورد أعدائها ، وهى تماثل قوة الغضب فى نفس الفرد من حيث أن وجودها فيه صون لحياته والدفاع عنه . ويجب أن يكون أفراد هذه الطبقة أشداء أقوياء ، وأن يخضعوا لامتحان قاس ورياضات عنيفة ، وهذه الطبقة ، مثلها مثل طبقة الحكام ، من ناحية أن أفراد كل منهما يجب أن يعيشوا فى شيوعية تامة ، فلا ملكية ولا أسرة ، حتى تتجرد كل طبقة لمهمتها الأصلية .

والطبقة الثالثة هى الطبقة الدنيا ، ومهمتها تحصيل القوت والطعام للمجتمع ، وهى طبقة العمال والتجار والزراع وأمثالهم ، وهى تماثل قوة الشهوة فى الفرد . ولا يشترط لها أفلاطون إلا ما يشترط فى كل مواطن من التربية الوطنية الصالحة ، واكتمال الدين ، واستقامة الفكر والعقيدة ليخدم وطنه بكل إخلاص[٢٤] .

وكما أن سعادة الفرد لا تتحقق إلا بتأدية كل من القوى النفسية مهمتها على الوجه الأكمل ، كذلك سعادة المجتمع متوقفة على أداء كل من هذه الطبقات وظيفتها كما يجب .

فان أصول الفضائل التى هى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة كما أنها قوام الأفراد هى أيضاً قوام الأمم ، فالحكمة فضيلة الحكام ، والشجاعة فضيلة الجنود ، والعفة فضيلة الرعية ، والعدالة فضيلة الجميع . وهذه الفضائل تحدد لكل إنسان عمله وتطلب منه أن يعمله على أحسن وجه [٢٥] .

والواقع أن آراء أفلاطون فى هذا الصدد مفرطة فى الخيال وحسن الظن ، إذ كيف يمكن تجريد طبقة الحكام والجند من العواطف ، والنظر إليهما كأنهما آلات لا مكان فيها لنظام الأسر ، وشرعية النسل ، وعواطف الأبوة والأمومة الطبيعية .

(٢٤) مباحث ونظريات ص ٦٤ وما بعدها .
(٢٥) الأخلاق لأحمد أمين ص ١٣٣ .

٣ ــ رأى أرسطو :

أما أرسطو « ٣٨٤ ــ ٣٢٢ ق .م » فانه نظر إلى الأخلاق على أنها علم يبحث فى أفعال الإنسان من حيث هو إنسان ويهتم بتقرير ما ينبغى عمله وما ينبغى تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشرى وتدبيرها على أحسن وجه ، ومن ثم يقرر أن الأخلاق نشاط إنسانى يتميز به الكائن الإنسانى بوصفه كائناً يتمتع بنعمة العقل .

وحينما تعرض أرسطو لدراسة السعادة بدأ دراسته بقوله : إن كل فعل بشرى لابد من أن يهدف إلى الخير ، لأن الغائية تطبع بطابعها حياة الكائن البشرى بأكملها وفى ذلك يقول : « كل فن ، وكل فحص عقلى ، وكل فعل ، وكل اختيار مروّى ، فهى ترمى إلى خير ما ، لذلك رُسم الخير بحق بأنه ما إليه يقصد الكل »[٢٦] .

فما هو هذا الخير الذى يرمى الإنسان إلى بلوغه ، وما هى الغاية التى يسعى الإنسان إلى الوصول إليها ؟

إن خير الإنسان ــ فى نظر أرسطو ــ يجب أن يتوفر فيه شرطان :

١ ــ أن يكون غاية قصوى ، أو خيرا تاما يختاره الإنسان لذاته ، ولا يكون وسيلة لغاية أخرى أبعد منه .

٢ ــ أن يكون كافيا بنفسه ، أى كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر .

ولكن على الرغم من أن الناس جميعا يهدفون إلى الخير ، وعلى الرغم من أنهم يتفقون على أن السعادة هى غاية الحياة ، إلا أنهم مختلفون فى تحديد

---

(٢٦) نقلا عن تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٥ ، أنظر أيضا : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ .

ما يقصدونه بالخير وبالسعادة ، فمنهم من يرى أن السعادة هى اللذة الحسية ، ومنهم من يزعم أنها الجاه والنفوذ والشهرة ، ومنهم من يرى أنها الحكمة(٢٧) .

وعلى ضوء الشرطين السابقين يقوم أرسطو بفحص هذه الأنواع المختلفة من الخيرات لبيان أى منها هو الخير الحقيقى والسعادة الحقيقية . وتفصيل ذلك فيما يلى :

(أ) أما عن النوع الأول وهو اللذة فإننا إذا نظرنا إليها وجدناها ظاهرة نفسية منشؤها أن للانسان قوى تتطلب العمل ، وأن لكل منها موضوعا تتجه إليه بطبيعتها ، فإذا ما عملت نتجت لذة ، فنرى من ذلك أن اللذة ليست غاية أصيلة . فنحن مثلاً أول ما أكلنا أو شربنا لم نفعل ذلك بغرض الحصول على اللذة ، وإنما بغرض سد الرمق . وكل إنسان يأكل لأجل الأكل يجر على نفسه كثيراً من الأضرار . **فاللذه ظاهرة مصاحبة للفعل** لو طلبت لذاتها ألحقت بالشخص ضرراً كبيرا ، فهى غاية العبيد والبهائم ومن عاش حياتهم من الدهماء ، وهى لذلك لا يمكن أن تكون غاية نهائية تكتفى بنفسها ، فلا تصلح إذن غاية نهائية للحياة ، وبالتالى ليست هى السعادة .

(ب) أما الجاه والنفوذ والشهرة ، أو الشرف ، أو تكريم الناس إيانا ، فهو أيضاً ظاهرة مصاحبة لشيء آخر : فإن كان الشرف أو التكريم لمنصب أو مال كان متعلقاً بالناس أكثر منه بنا ، يمنحونه أو يمنعونه كما يرون ، وكان على كل حال شرفا كاذبا . وإن كان لفضل كان الفضل خيراً منه لأنه علته ولأنه ألصق بالنفس ، وإذن فليس الشرف ونحوه غاية لحياة الإنسان ، لأنه ليس غاية نهائية تكتفى بنفسها وتُطلب لذاتها ، وإذن فليس هو السعادة .

(ج) أما الحكمة ففيها السعادة الحقيقية ، وذلك لأن لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود أو خيره مرهون بمدى تأديته لوظيفته ، ووظيفة الإنسان التى تميزه من سائر الكائنات هى **التعقل والتأمل** ، فهو يشارك النبات فى النمو ، والحيوان

---

(٢٧) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٦ / ١٨٧ .

فى الحس ، ويتميز عنهما بالتأمل العقلى ، ولهذا كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الإنسانى . وإذن خير الإنسان وسعادته فى أن يزاول حياة التأمل والتعقل على أكمل وجه ، لأنه إن عدل عنها إلى اللذة شابه البهائم وفقد إنسانيته ، وإن أخذ بها عادت عليه بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواما ، وصار إنسانا بمعنى الكلمة(٢٨) .

من هذا نرى أن أرسطو قد ربط السعادة بالحكمة ، مؤكداً أن الحكمة هى أسمى الفضائل ، لأنها تعبر عن فعل نزيه حر يقوم به العقل دون أن يقصد من ورائه إلى مصلحة عملية ، أو أية فائدة نفعية . وإذا كانت اللذة زائلة ، والأمجاد عابرة ، والثروة مهددة بالضياع ، والشهرة متوقفة على الآخرين ، فإن الحكمة هى وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التى ترقى بالكائن البشرى إلى مستوى الألوهية .

وهكذا عرف أرسطو السعادة بالاستناد إلى **مفهوم الكمال** فقال : إنها العمل وفقا لما يقضى به الكمال ، ونص فى الوقت نفسه على أن من شأن العمل أن يحقق لصاحبه لذة حقيقية .

ومجمل القول أن أرسطو بعد أن ميز بين ما هو جوهرى وما هو عرضى — قد قصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان ، وإن كان هذا لم يمنعه من التنويه بالخيرات الخارجية والجسمية كغيره من فلاسفة اليونان(٢٩) .

وقد أخذ على نظرية أرسطو فى السعادة أنها لم تكن ذات طابع إنسانى ، بمعنى أنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء . فالعبيد — فى نظر أرسطو — ليس لهم نصيب فى السعادة ، لأن نصيبهم فى الإنسانية غير كامل ، فهم — على حد تعبيره — « آلات للحياة » يقومون بالأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر .

كما أن الرجل الفاضل الذى يقف فى الفضيلة عند الفضيلة الأخلاقية

(٢٨) دروس فى تاريخ الفلسفة ٣١ ، ٣٢ ، والفلسفة الخلقية ص ٦٦ ومابعدها .

(٢٩) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٨٧ / ١٨٨ ، انظرأيضا : المشكلة الخلقية ١٤٥ ، ١٤٦ .

أو العملية وحدها لا يمكن أن يكون سعيداً بالمعنى المطلق — فى نظر أرسطو — لأنه لم يتأمل ولم يشاهد . فالسعادة إذن موقوفة على الواصلين العارفين .

فالرجل الفاضل بعمله ، والذى لم يتطلع لأن يكون عالما أو فيلسوفا أو حكيما ، يعد غير جدير بالسعادة ، مثله فى ذلك مثل العبيد[٣٠] .

٤ — رأى المدرسة الرواقية :

وبعد أرسطو ظهرت فى أثينا مدرستان متعاصرتان ومتعارضتان هما المدرسة الأبيقورية التى تحدثنا عنها عند حديثنا عن مذهب اللذة ، والمدرسة الرواقية التى نريد أن نتحدث عنها الآن .

أنشأ هذه المدرسة زينون (٣٣٦ — ٢٦٤ ق . م .) الذى جاء إلى أثينا من قبرص حوالى عام ٣١٢ ق .م . وتردد على مدارسها وأخذ يعلم فى رواق ، وهذا أصل تسميته وأتباعه بالرواقيين ، وقد ظهرت هذه المدرسة فى عصر ابتليت فيه أثينا بالغزاة والطامعين وانهارت فيه الأخلاق . فعارضت الأبيقورية أشد المعارضة ، وصمدت لمحاربة مذاهب اللذة عصوراً طويلة . وقد امتد المذهب الرواقى من القرن الثالث قبل الميلاد حتى نهاية القرن الثانى بعد الميلاد تقريباً .

وتقوم الفلسفة الخلقية للرواقيين على المبدأ القائل : عش على وفاق مع الطبيعة والعقل . ويقصدون بذلك أمرين هما :

الأول : الحتمية الكونية وتعنى أن العالم « الطبيعة العامة » يخضع لقانون عام مطلق لا يخرج عن سلطانه شىء ، ولا يبيح استثناء .. فيجب على الإنسان ألا يشذ عنه ، وأن يرضى بكل ما يجىء به القضاء والقدر ما دام هو نفسه جزءاً من الطبيعة العامة الكلية يسير كما تسير .

الثانى : أن يكون عمل الإنسان تابعاً أيضاً لأهم جزء فى طبيعته وهو

---

(٣٠) مراحل الفكر الأخلاقى للدكتور نجيب بلدى ص ٢٥ ، انظر أيضا : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٢ .

العقل[٣١] . وعلى الإنسان أن يسعى بإرادته ومحض حريته واختياره إلى أن يتوافق مع القوانين العامة للطبيعة ، فالفضيلة إذن تقوم فى حرية الإرادة الموافقة للطبيعة .

فالناس مطلوب منهم أن يتشبهوا بالطبيعة بمعناها الواسع ، بمعنى أن يتصرفوا بمقتضى قوانين الوجود ، ومن ناحية أخرى مطلوب منهم أن يخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل . وكلا الأمرين يرجعان إلى شىء واحد ، لأن العالم يسير وفاقا لقانون العقل ، والإنسان الذى يتبع طبيعته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر ، والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود ولكنه — ككائن عاقل — هو الوحيد الذى يطيع هذه القوانين عن وعى وتعمد وإدراك من أجل تحقيق السعادة لنفسه[٣٢] .

فالقانون الأخلاقى هو قانون الوجود ، والوجود هو الحياة . والحياة هى ممارسة الوظائف بطريقة طبيعية سوية ، فليست السعادة شيئاً غير شعورنا بأننا نمارس وظائفنا فى انسجام تام ، وعلى ذلك فنحن حين نريد سعادتنا فانما نريد أن يجىء كل شىء مطابقاً لقانون الطبيعة .

فالخير بناء على ذلك هو مطابقة النظام الكونى بينما الشر هو التمرد على قانون الأشياء ، ولما كان من شأن اللذة فى معظم الأحيان أن تصرف الإنسان عن الحياة العقلية القائمة على النظام والتوافق والانسجام فان من واجب الرجل الحكيم العمل على اجتناب حياة الملذات ، والانصراف عن مشاغل العواطف والأهواء والانفعالات .

فالرواقيون يطالبون باخضاع الجسم وشهواته وغرائزه ، واحتقار اللذات والمتع الجسمية . وترتكز الأخلاق الرواقية على التوحيد بين الفضيلة والسعادة ، من حيث أن القيمة العليا فى الحياة البشرية كلها إنما هى للسلوك الخير . وأن السعادة لا تخرج عن كونها مجرد وعى أو شعور بهذا السلوك الخير .

---

(٣١) تاريخ الاخلاق ١١٨ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٩ .

(٣٢) الفلسفة الخلقية ص ٧٨ ، والمدارس الفلسفية ٧٣ .

وتنحصر السعادة عند الرواقيين فى فضائل ثلاث هى ضبط النفس والاكتفاء بالذات والحكمة(٣٣) . وواجب الحكيم أن يقبل طوعاً كل ما يصيبه من محن وآلام . اللهم إلا إذا نزلت به نوازل لا تطاق فله حينئذ أن ينتحر ويتخلص من حياة عجزت إرادته فيها عن تحمل القدر وزال منها التطابق بين الإرادة والطبيعة(٣٤) . وقد مات زينون نفسه منتحراً فى عام ٢٦٤ ق . م . وأوصي غيره بالانتحار للتخلص من الآلام مع ما فى ذلك من المخالفة لمبادئهم التى توصى بالرضا بالقضاء والقدر .

والرواق لا يجعل أكبر همه أن يكون غنياً ولا متلذذا إنما أكبر همه أن يعيش حكيماً فاضلاً فى أى وسط كان فقر أو فى غنى . مبجلاً فى قومه أو محقراً ، وأن يستعمل ما حوله من الأشياء خير استعمال .

وقد مثلوا الناس فى هذه الحياة بالممثلين على خشبة المسرح ، منهم من يمثل دور الملك ، ومنهم من يمثل دور رجل فقير متسول . فلسنا نثنى على الممثل لأنه يلبس تاج الملك ، ونذمه لأنه يرتدى ثياب الفقير ، وإنما نثنى على من أجاد دوره ملكا أو فقيراً . ونعيب على من لم يجد ــ ملكا أو فقيرا فكذلك الشأن فى الحياة . فالإنسان يجب أن يذم أو يمدح لإجادته فى عمله أو عدمها لا لمنصبه الذى يشغله ، وماله الذى يملكه .

ويطلق الغربيون كلمة (رواقى) على من اعتاد أن يقابل الأمور بهدوء وطمأنينة على الرغم مما يحيط به من خطر وآلام . وقد كان لتعاليم الرواقيين تأثير كبير فى حياة المسيحيين فى العصور الوسطى . فالميل إلى الرهبانية لا يخلو من أثر رواقى كبير .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن المتصوفة المسلمين فى العصور الوسطى قد تأثروا أيضاً بالتعاليم الرواقية . فقد ظهر هذا الأثر واضحا فيما رأيناه لدى هؤلاء المتصوفة من المبالغة فى الزهد والتقشف(٣٥) ولكن هذا افتراض لا يقوم عليه دليل قوى .

---

(٣٣) المشكلة الخلقية ١٤٨ وما بعدها .

(٣٤) دروس فى تاريخ الفلسفة ٤٠ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ٢٣٠ .

(٣٥) الأخلاق لأحمد أمين ١٠٥ / ١٠٦ .

ب ــ نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية

تمهيد :

لقد صادفت نظرية السعادة هوى لدى فلاسفة المسلمين ، وقد تأثروا من غير شك بآراء فلاسفة اليونان فى هذا المجال . ولكن ذلك لا يعنى أنهم كانوا مجرد ناقلين ، فقد كانت لهم وجهة نظر متميزة تعبر عن هويتهم الإسلامية .

وهناك اتفاق بين فلاسفة المسلمين على أن الوصول إلى السعادة هو غاية الوجود الإنسانى ، وأن الطريق إليها هو السلوك الفاضل . يقول الفارابى فى ذلك : « والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة . والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الافعال هى الفضائل ، وهذه هى خيرات لا لأجل ذواتها ، بل إنما هى خيرات لأجل السعادة »(٣٦) . فالسعادة إذن هى الغاية القصوى .

وقد ذهب إخوان الصفا أيضا إلى أن السعادة هى غاية الإنسان ، وتتحقق هذه السعادة ببلوغ الإنسان درجة من الكمال العقلى تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة ، فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة ، والسبيل إلى ذلك يكون بالأخلاق والعلم .

وقد جعل ابن باجة السعادة القصوى فى الاتحاد بالعقل الفعال للوصول إلى معرفة حقيقة الأشياء ، وسبيل ذلك هو تنمية القوة العاقلة ، واستعمال النظر الصحيح ، وإحراز الفضيلة .

أما ابن طفيل فقد جعل السعادة العظمى فى التشبه بالله واجب الوجود ، واعتبر أفعال الإنسان الأخرى ـــ عدا هذا التشبه بالله ـــ وسائل للوصول إلى هذه

---

(٣٦) المدنية الفاضلة للفارابى ٤٦ (نقلاً عن تاريخ الأخلاق ١٧٧) .

السعادة القصوى ، وهى دوام المشاهدة لله تعالى .

ولم يشذ ابن عربى عن غيره من فلاسفة المسلمين فى جعل غاية الانسان هى السعادة ، ورأى أن السبيل إليها هو العلم الحق والمعرفة الصحيحة ، وسبيل هذا العلم — بعد أن يبذل العقل ما فى طاقته من جهد — هو الحب الذى يؤدى إلى الاتحاد بالله والفناء فيه (٣٧) .

وبعد هذا التمهيد الموجز نعرض فيما يلى — بشىء من التفصيل — لنظرية السعادة لدى كل من ابن مسكويه والغزالى .

١ – رأى ابن مسكويه :

يعد ابن مسكويه (المتوفى فى عام ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م) من فلاسفة الإسلام الذين عنوا عناية خاصة بالبحث الخلقى . وقد نال كتابه (تهذيب الأخلاق) شهرة كبيرة ، حاول فيه أن يمزج تعاليم الفلسفة اليونانية بتعاليم الإسلام . وعملية التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين تعاليم الإسلام كانت — بوجه عام — طابع الفلسفة الإسلامية .

يحذو ابن مسكويه حذو أفلاطون فى تحليله لقوى النفس الثلاث ، وكذلك فى الفضائل الأربع التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة(٣٨) ، ويرى ابن مسكويه أن السعادة لا تكون فى الفضيلة وحدها كما هو رأى سقراط ومن تابعه ، بل السعادة على الإطلاق عنده تكون بالجمع بين جزئى الحكمة النظرى والعملى : فبالفلسفة النظرية يمكن تحصيل الآراء الصحيحة والعلوم التى تنتهى بالعلم الإلهى ، والتى إذا حصل عليها الإنسان ذهبت حيرته وسكن قلبه ، وظهر له الحق ، فكانت لذته بذلك لا تعدلها لذة ، وبالفلسفة العملية يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، ويصل المرء للكمال الخلقى .

---

(٣٧) تاريخ الأخلاق ١٨٤ – ٢٢٠ .

(٣٨) تهذيب الأخلاق ص ١٧ وما بعدها .

فاذا استكمل الإنسان شطرى الحكمة ــ كما وصفنا ــ فقد سعد السعادة التامة(٣٩) .

وقد جاءت الأديان والشرائع تحض الناس على ذلك . وفى هذا الصدد يقول ابن مسكويه : « وبهذين الأمرين (أى بجزئى الحكمة النظرى والعملى) بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليهما » وذلك بأن الشريعة ، وهى من عند الله تعالى ، لا تأمر إلا بالخير ، وإلا بالأشياء التى تفعل السعادة ، وبالجملة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل(٤٠) .

ويرى ابن مسكويه أن من الناس من هم أخيار بالطبع وإن قلوا ، وهم لا يصيرون إلى الشر بحال ، ومن هم أشرار بالطبع لا يصيرون إلى الخير ولا يثمر فيهم التهذيب ، وبين هؤلاء وأولئك قوم ينتقلون بالتهذيب إلى الخير وبالإهمال أو العدوى إلى الشر والغواية(٤١) .

ومقياس الخير عنده أن يتبع المرء طبيعته ، والإنسان له طبيعة هى النفس العاقلة . فالإنسان يكون خيراً وسعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية (٤٢) .

ويرفض ابن مسكويه الرأى القائل بأن سعادة الإنسان القصوى وخيره المطلق فى اللذات الجسمية . فهذا رأى العامة وجهال الناس الذين تلتهب نفوسهم عند ذكر الجنة والذين إذا زهدوا فى الدنيا فانما ذلك على سبيل التجارة(٤٣) .

والسعيد التام فى نظر ابن مسكويه هو الذى توفر له حظه من الحكمة ، فهو مقيم بروحانيته مع الملأ الأعلى « لا يفعل إلا ما أراده الله منه ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شىء من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخدائع

---

(٣٩) تهذيب الأخلاق ص ٤٠ وما بعدها .
(٤٠) نقلا عن : فلسفة الأخلاق فى الاسلام للدكتور يوسف موسى ص٩٦ .
(٤١) تهذيب الأخلاق ص ٣٣ .
(٤٢) تاريخ النظريات الأخلاقية لأبى بكر ذكرى ٣٠ .
(٤٣) تهذيب الأخلاق ص ٤٣ ، ٤٤ .

الطبيعة ، ولا يلتفت إلى شيء يعوقه عن سعادته ، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ، ولا يتحسر على فوت مطلوب » (٤٤) .

وهذه السعادة تنالها النفس متى فارقت البدن ، وصار لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنسانى فى هذه الحياة ، وحينئذ تعلم يقيناً أن كل ما كان يعد سعادة فى الدنيا أمور تافهة لا قيمة لها ، ولم يكن يصح الالتفات إليها .

وهكذا نجد أن ابن مسكويه ـــ رغم أخذه الكثير من آراء الفلسفة اليونانية ـــ قد ربط السعادة فى النهاية بفعل كل ما يرضى الله وترك كل ما يغضبه .

٢ ـــ رأى الإمام الغزالى :

أما رأى الإمام الغزالى (المتوفى عام ٥٠٥ هـ ـــ ١١١١ م) فى السعادة فيمكن القول بأن السعادة عنده تتمثل فى الخير الأعلى كما كان يرى أرسطو ، ولكن ما هو هذا الخير الأعلى فى نظر الغزالى ، أو ما هى الخيرات عموماً ، ثم ما هو الخير الأعلى من بينها ؟

يتحدث الإمام الغزالى فى كتابه ميزان العمل(٤٥) عن الخيرات الكثيرة فى هذه الحياة ، ويرجع بها إلى أربعة أنواع :

١ ـــ خيرات النفس : وهى أمهات الفضائل الأربع التى هى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة .

٢ ـــ خيرات البدن أو فضائله : وهى كذلك أربع تتمثل فى الصحة والقوة والجمال وطول العمر .

---

(٤٤) تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ٨٧ ، ٨٨ .
(٤٥) ميزان العمل ص ٢٩٤ وما بعدها .

٣ ــ الخيرات الخارجية : وتتمثل أيضاً فى أربعة أمور هى المال والأهل والعز وكرم العشيرة .

٤ ــ الخيرات أو الفضائل التوفيقية : وهى أربعة كذلك : هداية الله ورشده وتسديده وتأييده .

فالغزالى ــ كما نرى ــ جعل أنواع خيرات هذه الحياة أربعاً ، وجعل كل نوع منها أربع فضائل ، فتكون ضروب السعادات هذه ستة عشر ضرباً . ولا مدخل للاجتهاد فى نظر الغزالى فى اكتساب شيء منها إلا الفضائل النفسية التى تكون بمجاهدة المرء نفسه ، وردها إلى التوسط والاعتدال .

وهذه الخيرات التى لا بد من بعضها للتوصل إلى البعض الآخر ، أو ليبلغ ذلك البعض كماله ، وليس شيء منها هو الخير الأعلى ، أى ليس شيء منها هو السعادة فى رأى الغزالى ، وإن كانت السعادة فى حاجة إليها كلها لتكون كاملة .

إن الخير الأعلى ــ عند الغزالى ــ هو **السعادة الأخروية** التى هى بقاء لافناء له وسرور لاغم فيه وعلم لا جهل معه وغنى لا فقر يخالطه[٤٦] . وهذه هى السعادة الحقيقية . وأما ما عدا ذلك ، مما تعارف الناس على تسميته سعادة ، فيسمى كذلك إما خطأ كلذات هذه الحياة ومسراتها التى لا تعين على الآخرة ، وإما بنوع من التجوز مثل ما يوصل للسعادة الأخروية من سعادات الحياة التى نعيش فيها ، فان الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة[٤٧] .

فالسعادة الحقيقية ليست إذن فى اللذة أو اللذات التى يصبو إليها الجهال والقصيرو النظر ، حتى ما كان منها فى الجنان من سائر ما أعد الله للمتقين [٤٨] .

ويرى الغزالى أن الطريق للحصول على هذه السعادة يتمثل فى العمل والعلم

---

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٩٤ ومابعدها .
(٤٧) المرجع السابق ٣٠٤ / ٣٠٥ .
(٤٨) فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ١٦٨ .

(لأن تأثير العمل إزالة ما لا ينبغى ، والسعى فى العلم سعى فى تحصيل ما ينبغى ، وإزالة ما لا ينبغى شرط لتفريغ المحل – أى النفس – لما ينبغى) **فالعمل** شرط للسعادة لأن المراد به تحصيل الفضائل ، وكسر الشهوات ، فلا تشغل بها النفس عن التطلع للناحية العالية الإلهية . **والعلم** هو الشرط الثانى لأن به يحصل للنفس الكمال فتكون أهلا لفيض رحمة الله عليها ، فيضا تنتقش به فى النفس الحقائق الإلهية . وفيضان هذه الرحمة من الله على النفس غاية المطلوب وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت .

ونكتفى بهذه النماذج التى أوردناها هنا فى مذهب السعادة لهذه الاتجاهات المختلفة .

وقد شهدت العصور الحديثة صورة جديدة معدلة لفلسفة السعادة فى صورة مذهب نفعى اقترن اسمه بأسماء بعض الفلاسفة الإنجليز . وفيما يلى نريد أن نتحدث عن هذا المذهب فى صورتيه الفردية والعامة .

٣ — مذهب المنفعة

أ — مذهب المنفعة الفردية :

ذهب الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز (١٥٨٨ — ١٦٧٦) إلى أن غريزة حب البقاء هى القانون الأول والأعلى لحركة الإرادة ، وأنها بالإضافة إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة ، ومن الطبيعى أن دافع حب البقاء عند الفرد هو فى الوقت نفسه العدو الطبيعى لدافع حب البقاء عند الآخرين . فكل فرد يتبع هذا الدافع ، وذلك يحتم عليه بالضرورة أن يكافح كل ما يقف فى طريق هذا الدافع .

وهذا أمر لا يمكن تفاديه بالنسبة للوجود الإنسانى ، وهنا تنشأ عواطف كثيرة فى مقدمتها الكراهية والحقد ، ومن هذه العواطف يكون نسيج الكفاح من أجل القوة الذى يصبح حرباً من أجل الوجود ، وهى حرب الكل ضد الكل(٤٩) .

فالإنسان بطبيعته لا يتمتع بغريزة اجتماعية تحمله على الاجتماع والتعاون ، كما كان يرى أرسطو ، وإنما الإنسان — فى نظر هوبز — ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان ، وستبقى طبيعته هذه ولن يغيرها ما يتلقاه الإنسان من تربية وتمدن ، وآية ذلك أن المرء لا يطلب إلا لذاته ولو على أنقاض سعادة غيره ، بل إنه ليجد لذة فى أن يشقى غيره ويسعد هو حتى يزعم لنفسه أنه أشد قوة وأعرف بطريق الخير والنجاح . ولكن كره الإنسان لغيره قد يتبدل بالحب إذا أمكن أن يؤدى هذا الغير خدمة ومنفعة له ، وإن كان من الواضح أنه حتى فى هذه الحالة لا نحب هذا الذى أفدنا منه ، بل نحب خيرنا الذى جاء عن سبيله .

---

(٤٩) انظر فى ذلك : B .Bauch . Geschichte der Philosophie bis Kant . P . 89 (Berlin 1919)

وقد أرجع هوبز كل عواطف الخير وكل الفضائل لعاطفة الأثرة التى لا ترعى شيئاً سواها ، وبذلك غلا غلواً واضحاً فى تقرير الأنانية ، وليس فى مذهبه مكان للغيرية ، إذ أن هذه تستند عنده على الأنانية ، وبتعبير آخر فان الغيرية ليست إلا نوعا من الأنانية ، فالعطف على الغير والإحسان إليه ليس فضيلة مجردة عن الهوى ، بل إرضاء لنزعة أنانية طبيعية هى اللذة فى إحساس المرء بأنه قوى يستطيع أن يعمل لسعادته وسعادة غيره . والعمل على تخفيف بؤس المنكوبين ، ليس إلا عملا يقصد منه أن نكون بمأمن مما أصيبوا منه وألا يؤثر بؤسهم على سعادتنا(٥٠) .

وهكذا يحيل هوبز كل الفضائل إلى ألوان مختلفة من ألوان الأثرة ، وبذلك يكون فى أخلاقه نفعيا محضا ، فالسبب النهائى لديه فى إطاعة الإنسان للقوانين الأخلاقية من صدق وكرم ونحوهما ليس إلا أنانيته ، وكل ما يسمى إيثاراً أو عملا ليس فيه مصلحة شخصية نجده بعد الفحص الدقيق نتيجة رغبة فى منفعة شخصية يراد تحصيلها عاجلا أو آجلا(٥١) .

مآخذ على مذهب المنفعة الفردية :

عندما يتأمل المرء مذهب المنفعة الفردية يتبين له أنه يصدم الحس الأخلاقى لدى الإنسان . فاعتبار دافع حب الذات أو حب البقاء مبدأ أخلاقياً أمر لا يتفق وواقع وعينا الأخلاقى ، ولا يمكن إرجاع كل أفعالنا الخلقية إلى هذا الدافع أو ذاك ، كما لا يتفق هذا المذهب وسمو الإنسانية ، ولقد فشل هذا المذهب فى البيئة التى ولد فيها ، ولم يجد فى انجلترا من يناصره ، بل على النقيض من ذلك ظهرت هناك اتجاهات تعارضه أشد المعارضة وتقف فى سبيل انتشاره .

ومن ناحية أخرى نجد أن مذهب المنفعة الشخصية لا يزيد عن مذهب

(٥٠) تاريخ الأخلاق ٢٥٢ .

(٥١) مبادىء الفلسفة لرابوبرت ٢١٩ / ٢٢٠ .

اللذة الشخصية إلا بكونه يستخدم الفكر فى المفاضلة بين اللذات لمعرفة أكثرها نفعاً ، فالعقل هنا لم يجعل القاعدة الأخلاقية ولكنه جعل خادما يحسب حساب اللذات للتعرف على أكثرها نفعا ، وهذا انحطاط بوظيفة العقل الإنسانى .

وقد قيل بحق إن هوبز قد أخذ المقياس من « حذائه » أى من بواعثه الشخصية ، ولذلك لم يستطع أن يجد أيضاً شيئاً آخر لدى الآخرين غير دوافع المنفعة والقوة ، فالمنفعة والقوة هما وحدهما اللذان يحددان – حسب رأيه – ماهية الجماعة (٥٢) .

---

(٥٢) انظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٩٣ .

ب ــ مذهب المنفعة العامة :

تمهيد :

لقد شهدت العصور القديمة ألوانا عديدة من مذاهب السعادة ذات النزعة الفردية ، ولكن العصر الحديث ، الذى جدت فيه مشكلات حديثة تتصل بالمجتمع والدولة والقانون ، قد أتى إلينا بمذهب جديد فى السعادة يتسم بالنزعة الاجتماعية يطلق عليه مذهب المنفعة العامة . ويريد أصحاب هذا المذهب أن يقيموا نظرتهم إلى الخير على أساس علمى تجريبى ، فى حين أن أصحاب مذهب السعادة فى العصور القديمة قد بنوا نظرتهم إلى الخير على أساس فلسفى عقلى(٥٣) .

وهكذا نرى أن النزعة التجريبية قد غلبت على الفلسفة الانجليزية منذ أن وضع فرنسيس بيكون فى مطلع القرن السابع عشر أصول المنهج التجريبى الحديث ، وقد أدت هذه النزعة بهذه الفلسفة إلى جعل الأخلاق علماً واقعياً يدرس الظواهر الخلقية دراسة وصفية تقريرية مستندة إلى مناهج البحث التجريبى (٥٤) .

والذى دفع أصحاب مذهب المنفعة العامة إلى هذا الاتجاه هو ما يحتجون به من أنه ليست هناك وسيلة إلى إثبات أن هذا الشيء أو ذاك مرغوب فيه إلا بمعرفة أن الناس يرغبون فيه فعلا ، والتجربة تؤكد لنا أن هناك شيئا واحداً يرغب فيه الناس جميعا ، هذا الشيء هو السعادة ، وكل ما عداه وسائل لبلوغ هذه الغاية .

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن المنفعة هى المبدأ الأخلاقى الذى يقضى بتحقيق أكبر سعادة ممكنة . فالخير على مذهبهم ما هو نافع لنا ، وما هو نافع

---

(٥٣) المشكلة الخلقية ١٦٥ .
(٥٤) الفلسفة الخلقية ١٩٠ .

لنا هو ما يكون فى نفس الوقت نافعا لغيرنا(٥٥) .

وفيما يلى نريد أن نتحدث عن مذهب المنفعة العامة عند اثنين من زعماء هذا المذهب وهما بنتام وجون استيوارت مل .

١ — مذهب بنتام فى المنفعة العامة :

كان بنتام (١٧٤٨ — ١٨٣٢) رائد المنفعة العامة فى صورتها التجريبية ، وقد تصدر حركة الإصلاح الاجتماعى فى عصره ، وأقام مذهب المنفعة العامة على مطالبة الانسان بالعمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة أو المنفعة لأكبر عدد من الناس .

وقد أراد بنتام أن يحول الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعى يمتاز بالدقة والضبط ، فأقامه على أسس نفسية اعتقاداً منه بأن حياة الانسان تخضع لسيطرة دوافع نفسية تتمثل فى وجدانات اللذة والألم ، وحال تمسكه بنزعته الواقعية الحسية دون تجاوز الواقع إلى تصوير مثال أعلى يوجب إخضاع السلوك الانسانى لمقتضياته ، ومن أجل هذا قصر مهمة البحث الخلقى على دراسة المجتمع دراسة وصفية تستخدم فيها مناهج البحث العلمى التجريبى(٥٦) .

ويرى بنتام أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع شأنهم فى ذلك شأن الحيوان ، ولكنهم يمتازون عن الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية عندما يستخدمون العقل ، أى أنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذى يعود بلذة مستمرة ، أو الذى تزيد فيه اللذة على الألم ، وأن الفعل الشرير هو الذى يعود بألم مستمر أو الذى يزيد فيه الألم على اللذة . ولا يمنع من الاقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة ، وبوجه خاص العقائد الدينية(٥٧) .

---

(٥٥) المشكلة الخلقية ١٦٥ .
(٥٦) الفلسفة الخلقية ١٩٥ .
(٥٧) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ٣١٩ .

ولما كان مذهب المنفعة مذهبا تجريبيا فان الخير الذى يتحدث عنه شيء ملموس محسوس ، أو بمعنى أصح ظاهرة تقبل الوزن والقياس ، ولهذا يحاول بنتام إقامة الأخلاق كلها على ما يسميه حساب اللذات أو الحساب الخلقى لاجادة الاختيار بين اللذات .

وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى ، ولهذا ينبغى تفضيلها .

وقد وضع بنتام سبعة معايير ينبغى أن يتم وفقا لها تحديد قيم اللذات بطريقة حسابية دقيقة . وهذه المعايير هى :

١ ـــ كون اللذة أشد من غيرها من اللذات .

٢ ـــ كونها أدوم وأكثر بقاء .

٣ ـــ كون الحصول عليها أوكد من غيرها .

٤ ـــ كونها أقرب فى الحصول عليها من غيرها .

٥ ـــ كونها أخصب ، بمعنى أنها قادرة على أن تجر وراءها لذات أخرى .

٦ ـــ كونها أصفى ، ويعنى بذلك مقدار خلوها من الألم والأذى .

٧ ـــ كونها أوسع نطاقا ، بمعنى أن اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص الذين يشاركون فيها(٥٨) .

وهذا العامل الأخير ـــ وهو معيار الامتداد ـــ يعد أهم العوامل المؤثرة فى حساب اللذات ، لأن المهم هو أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد .

---

(٥٨) الأخلاق النظرية ٢٤٨ وما بعدها .

وهكذا نجد أن بنتام يربط خير الفرد بخير الجماعة ، ويذهب إلى أن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن أن تعين الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسط ممكن من اللذة ، وهذا يعنى أن المنفعة الشخصية متصلة اتصالا وثيقا بالمنفعة العامة ما دام الفرد عاجزاً بالضرورة عن الوصول إلى ما هو نافع له دون الاجتماع بالآخرين ، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الفضيلة الاجتماعية هى تلك التى توفق بين مصلحة الذات ومصلحة الغير للحصول على أكبر نسبة من اللذة للشخص نفسه .

فالمحور الأساسى ، الذى يدور حوله كل هذا المذهب ، هو المبدأ القائل بتحقيق أكبر قسط ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس ، فسعادة الأغلبية هى المعيار الذى نقيس به قيمة أى نظام أو أى تشريع ، وبنتام يوجه كل اهتمامه للنتائج والوقائع لا للمقاصد والنوايا(٥٩) .

وهكذا أصبحت الأخلاقية عنده مرهونة بنتائج الأفعال وآثارها ، فاذا كان العقليون يعلقون خيرية الأفعال على بواعثها دون نتائجها ، فان التجريبيين من أمثال بنتام يستخفون ببواعث الأفعال ويربطون بين الخيرية ونتائجها . وبهذا رفض النفعيون ما أكده خصومهم من أن الخير يحمل فى باطنه جزاءه ، وينطوى فى طبيعته على مبررات فعله ، وأعلن بنتام أن الأخلاقية تفتقر إلى جزاء يغرى بالتزامها(٦٠) .

وعلى الرغم من أن الأصل فى مذهب بنتام هو الاهتمام بالسعادة العامة أو رفاهية المجموع فإننا نراه يفصل القول باسهاب فى الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية ، وكأن ما تقصده الفلسفة الخلقية أساساً هو القيام ببعض العمليات الحسابية من أجل قياس عدد اللذات ومقدارها ومدى امتدادها (أى عدد المنتفعين بها) .

ويشترط بنتام ألا ينطوى عامل الامتداد على تضحية من جانب الشخص للآخرين . فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الآخرون فى هذا الاستمتاع دون أن يكلفة ذلك شيئاً ، فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه . فمثلا إن أقام حفلة

---

(٥٩) المشكلة الخلقية ١٦٦ ، ١٦٧ .
(٦٠) الفلسفة الخلقية ١٩٦ / ١٩٧ .

موسيقية ليستمتع بلذتها ، وشاركه فى السماع غيره دون أن يقلل ذلك من لذته أو يكلفه شيئاً زائدا ، فهذه اللذه أفضل من لذه قصر الاستماع على نفسه(٦١) .

ولا شك أن الخلط بين مفهوم الخير ومفهوم المنفعة هو الذى حدا بجماعة النفعيين ـــ وعلى رأسهم بنتام ـــ إلى تحويل الحياة الأخلاقية كلها إلى عملية سعى مستمر وراء الوسائل المؤدية إلى المنفعة ، وهذا يعنى أن شأن فلسفة المنفعة أن تحيل الحياة إلى مجرد بحث عن الوسائل دون العناية بادراك الغاية التى تكمن وراء تلك الوسائل .

ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان الحديث قد أصبح مجرد عبد للمنفعة ، فهو يجرى وراء اللذات ويسعى وراء المنافع دون أن يفكر فى الغاية التى يلتمسها من وراء تلك المنافع أو اللذات ، وهكذا أصبح إنسان العصر الحديث مفتقراً تماماً إلى الإحساس بالقيم ، تلك القيم التى تكمن من وراء شتى الأشياء ، وتضفى عليها كل مالها من معنى او دلالة(٦٢) .

وقد قام جون استيوارت مل بعد ذلك بادخال تعديلات على مذهب بنتام ، وفيما يلى توضيح ذلك .

٢ ـــ مذهب مل فى المنفعة :

سار جون استيوارت مل (المتوفى ١٨٧٣) فى ركب بنتام فاعتبر الأخلاق علما وضعيا وليس علما معياريا ، ونقل موضوعه من وضع المثل الأعلى الذى يسير بمقتضاه السلوك الانسانى إلى وصف سلوك الأفراد فى مجموعة بشرية مرتبطة بزمانها ومكانها مع استخدام مناهج البحث العلمى ، وقد شارك أستاذه فى إقرار المنفعة غاية للأفعال الانسانية ومعياراً للأحكام الخلقية . وقصد بالمنفعة ما قصده سابقوه من

(٦١) الأخلاق النظرية ٢٥٠ .

(٦٢) المشكلة الخلقية ١٦٧ / ١٦٨ .

النفعيين جميعاً وهو تحصيل اللذة والخلو من الألم ، وشارك بنتام فى تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها وتوكيد الجزاء مغريا بفعل الخير أو تجنب الشر(٦٣) .

ويحاول مل أن يقيم فلسفته النفعية على أسس تجريبية متينة فيقرر المبادىء الآتية :

١ ـــ اللذة هى الشىء الوحيد الذى يعد مرغوباً فيه .

٢ ـــ الدليل الوحيد على أن شيئاً ما مرغوب فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل .

٣ ـــ سعادة كل شخص تمثل خيراً بالقياس إلى هذا الشخص ، وعلى ذلك فان السعادة العامة خير بالنسبة إلى الجميع .

٤ ـــ قد يرغب الناس فى موضوعات أخرى ولكنهم لا يرغبون فيها إلا باعتبارها وسيلة للسعادة أو اللذة .

٥ ـــ إذا لقيت لذة ما من بين لذتين مختلفتين تفضيلا من جانب أولئك الذين هم على دراية بكلتا اللذتين فان من حقنا أن نقول : إن هذه اللذة المفضلة أسمى ـــ كيفيا ـــ من اللذة الأخرى .

وهذه المبادىء الخمسة تتفق مع الروح العامة للفلسفة النفعية ، وآية ذلك أن جون استيوارت مل يوافق أستاذه بنتام فى القول بأن الفعل الخلقى لا يكون خيراً إلا إذا حقق أعظم قدر ممكن من اللذة لأكبر عدد ممكن من الناس . ولكن مل انفرد باضافة تعديلات على المذهب نبينها فيما يلى :

١ ـــ التفرقة الكيفية بين اللذات :

خالف مل سابقيه فى التفرقة بين أنواع اللذات وذهب إلى أنه لابد من مراعاة كيف أو نوع اللذات بدلا من الاقتصار على مراعاة كمها ومقدارها فقط . فهناك لذات نبيلة رفيعة وأخرى دنيئة حقيرة . وعلى رأس اللذات العليا التى تسمو كل

(٦٣) الفلسفة الخلقية ١٩٩ وما بعدها .

السمو على لذات الجسد نجد لذات القلب مثل الإخلاص والغيرية ، وهى لذات مستمرة لا ينقطع مددها ، وتفيض دائما بمتع جديدة تغمر كلا من المعطى والمتقبل على السواء(٦٤) .

٢ ـــ إخضاع المنفعة الخاصة لصالح المجموع :

لقد أخذ مل على بنتام أنه قدم الأنانية على الغيرية ، فجعل خدمة الآخرين مجرد واسطة لتحقيق المنفعة الشخصية ، وقد رأى مل أنه لابد من إخضاع المنفعة الخاصة لصالح المجموع وخدمة المصلحة العامة قبل المصالح الشخصية .
وقاعدة السلوك الأخلاقى تتمثل عنده فى وصية المسيح التى تطلب ألا نعامل الناس إلا بما نحب أن يعاملونا به وتطلب أن يحب المرء جاره كحبه لنفسه .
وهذه القاعدة تمثل المثل الأخلاقى الأعلى فى الأخلاقية النفعية ، ومن هنا اعتبر مل المجموع أسبق على الفرد أو الأفراد من الناحية الخلقية(٦٥) .

٣ ـــ الإقرار بمبدأ التضحية :

فى حين أن بنتام لا يقر تضحية الفرد بصالحه فى سبيل الآخرين إلا إذا نجمت عن هذه التضحية منفعة لصاحبها تكبر تضحيته ، فان مل قد رد للتضحية اعتبارها ، وجعل لها مكاناً فى مجال الحياة الخلقية . فأبان كيف يمكن أن يتعلم الإنسان كيف يأتى أفعاله بغير باعث من طلب السعادة الشخصية . فإن البطل أو الشهيد هو الذى يضحى طواعية واختياراً من أجل شىء يسمو على سعادته الشخصية . ذلك هو سعادة الآخرين ، وهذه التضحية لا تكون إلا أداة لتحقيق غاية تسمو عليها هى تحقيق السعادة للمجموع . وفى ذلك يقول بنتام : « إن التضحية التى لا تزيد ، أو لا تتجه إلى زيادة المجموع الكلى للسعادة تعد

---

(٦٤) المذاهب الأخلاقية الكبرى لفرانسوا غريغوار ص ٩٤ – ترجمة قتيبة المعروفى ، بيروت ١٩٧٧ .
(٦٥) المرجع السابق والمشكلة الخلقية ١٧٠ .

بلا فائدة . والتضحية الوحيدة المقبولة هى الإخلاص لسعادة الآخرين ، وللإنسان أو الأفراد ، فى الحدود التى تفرضها المصالح الكلية للإنسانية [٦٦] .

تلك هى أهم التعديلات التى أدخلها مل على مذهب النفعية ، وقد وجدت النفعية طريقها إلى مختلف مجالات المعرفة الإنسانية ، وغزت مجالات اللاهوت والاقتصاد والسياسة والتشريع . ولكن النفعية كمذهب فلسفى مستقل لم يعد لها أنصار من أعلام المفكرين فى القرن العشرين . فلم يأت بعد مل مفكر يتبناها ويعمل على سيادتها على التفكير الأخلاقى على وجه الخصوص ، وربما كان مرجع ذلك إلى مزاحمة المثالية لها ، تلك المثالية التى جاءت من ألمانيا إلى بلاد الإنجليز ، والتى أخذ بها كثير من كبار المفكرين الذين قوضوا دعائم الحركة النفعية . وفيما يلى نبين أهم المآخذ التى وجهت إلى مذهب المنفعة .

مآخذ على مذهب المنفعة :

أ ــ مآخذ عامة :

إننا إذا نظرنا إلى حياة الإنسان الخلقية نظرة فاحصة فاننا نجد أنها تقوم على أساس مجاهدة المرء لنفسه ، والسعى لضبط الأهواء والشهوات ، ولا تقوم إطلاقا على أساس إشباع الغرائز والتمتع باللذات . أما إذا نظرنا إلى فلسفة اللذة والمنفعة فاننا نرى عكس ذلك تماماً ، إذ من شأنها أن تجعل الحياة الأخلاقية سهلة هينة ، وتجعل صاحبها غير قادر على مقاومة نزواته ، ولا تجعل لفكرة الإلزام أو التكليف مكاناً فى حياته . ولهذا فقد لوحظ أن اليونان الذين ربطوا بين الخير والسعادة لم يعرفوا فكرة الواجب ولم تشتمل فلسفاتهم على معنى الإلزام .

وقد أخذ النفعيون بمذهب اللذة القائم على أسس نفسية وجعلوه أساساً لمذهبهم الأخلاقى فكانت اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومعيار الأحكام الخلقية[٦٧] . وهذه الأسس واهية لأنه لو صح ما يقوله النفعيون من أن كل فرد لا ينشد فى العادة سوى لذته الخاصة لوجب التسليم بمبدأ اللذة الفردية ، ولما كان هناك بالتالى مجال للقول بالمنفعة العامة ، أو التسليم بامكان البحث عن لذة الغير .

---

(٦٦) نقلا عن : الأخلاق النظرية ٢٥٣ .

(٦٧) راجع الفلسفة الخلقية ٢٠٥ – ٢٠٨ .

والحق أن التجربة شاهدة على أن الناس لا ينشدون اللذة وحدها ، بل هم قد يقومون بالكثير من أوجه النشاط دون أن يضعوا نصب أعينهم دائماً تحقيق لذة مباشرة(٦٨) . فالإنسان كثيراً ما يأتى أفعالا يعرف أنها تثير آلامه أو على الأقل لا تجلب له لذة أو منفعة ، وقد أثبت دارون أن سلوك البدائى يسير بمقتضى ميول فطرية تهدف إلى المحافظة على حياة الفرد والإبقاء على النوع دون أن يقترن هذا بلذة .

فاللذة كما سبق أن رأينا عند أرسطو ظاهرة مصاحبة لشيء آخر ، على أن هناك بعض الميول الفطرية كثيراً ما تجلب لصاحبها ألما كغريزة الأمومة . فوضع اللذة غاية قصوى لأفعال الإنسان خطأ واضح ، فان هذا أنسب لحياة الحيوان منه لحياة الإنسان ، فالإنسان يتطلع إلى مثل أعلى وفى هذا ما يجعله يتميز عن بقية الكائنات .

ولهذا فقد أخطأ النفعيون الذين تمادوا فى التوحيد بين واقع الإنسان وما ينبغى أن يكون عليه حاله . فالمثل الأعلى يتمثل فى التطلع إلى حال أفضل ، وليس فى إقرار واقع كائن ، والاقتصار على دراسة هذا الواقع دراسة وصفية ، ومحاولة تحويل الدراسات الأخلاقية إلى علم واقعى . وفضلا عن ذلك فإن الإنسان حين يطلب اللذة فانه لا يطلبها كغاية فى ذاتها ، وإنما كوسيلة لغاية أسمى منها . ولو كان صحيحاً أن مثلنا الأعلى يقوم على أساس أن الإنسان بطبيعته ينشد لذته لما كان هناك داع إلى إقامة مذهب أخلاقى يصور اللذة غاية ينبغى أن يهدف إليها سلوك الإنسان .

إن قيمة الخير عند النفعيين تقوم خارجه وليس فى باطنه ، لأن الخير أداة لتحقيق لذة أو منفعة ، ومن أجل ذلك رفض دعاة المنفعة فكرة الواجب وهاجموا الإلزام والضمير وكل ما قصد المثاليون إلى التعبير به عما ينبغى أن يكون عليه سلوك الانسان(٦٩) .

---

(٦٨) المشكلة الخلقية ١٧١ .

ويعتبر بنتام أن هذه التعبيرات الخلقية جوفاء فارغة استحدثها اعداء النفعية من المثاليين الذين راحوا يرسمون للناس مثلا عليا وهمية ، ويتحدثون فى غرور عن الواجب وعما ينبغى أن يكون ، ويطالب بنتام بإلغاء كلمة « الواجب » من قاموس الأخلاق ، ويحذر من سوء استعمالها ، ويعتبرها كلمة « طقوسية » ويرفض أن يكون تعبير « ينبغى » من مصطلحات الأخلاق(٧٠) ، فى حين أن المثالية هى التى تميز الانسان من غيره من الكائنات – كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل – فالتعبير بما ينبغى أن يكون لا يطلق على حياة الجماد ولا الحيوان ، فإذا تنازلنا عن هذا التعبير فى تقييمنا للسلوك الانسانى لكنا بذلك نلغى الجانب الانسانى من طبيعتنا ونسوى بين الانسان والحيوان(٧١) .

ويخطىء دعاة النفعية أيضاً فى اقتصارهم على إقامة الحكم الخلقى على نتائج الأفعال وحدها ، وتجاهل المقاصد والنوايا مع ما لها من أهمية جوهرية فى الفعل الخلقى ، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن الحكم الخلقى .

ب ـــ مآخذ على مذهب بنتام ومل :

وبالإضافة إلى هذه المآخذ العامة لمذهب المنفعة توجد هناك مآخذ أخرى موجهة على وجه الخصوص إلى كل من بنتام ومل نلخصها فى النقاط التالية :

١ ـــ إذا كان المقياس الخلقى فى مذهب المنفعة العامة هو تحصيل أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد فبأى سلطة يخضع الانسان لهذا المقياس ؟

---

(٦٩) الفلسفة الخلقية ٢٠٨ وما بعدها .
(٧٠) الأخلاق النظرية ٢٥١ ، والفلسفة الخلقية ١٩٧ .
(٧١) الفلسفة الخلقية ٢١٠ .

هل هى سلطة الواجب وسلطة العقل أم سلطة المنفعة العامة ؟ لو أجاب بنتام بأنها سلطة العقل والواجب لخرج عن كونه نفعياً بل يكون واجبياً ، ولو ادعى أنها سلطة المنفعة العامة فهى من الناحية الأخلاقية لا سلطة لها على الفرد لأن كل فرد بالطبع إنما يخضع لمنفعته ، الخاصة ، أما المنفعة العامة فهى تضحية والتضحية ثقيلة على النفس ، ولولا الضمير وسلطة الواجب ما سأل أحد عن المنفعة العامة ، فالمنفعة العامة إذن مقياس لا سلطة له على الروح ، وكل مقياس هذا شأنه فهو فى الأخلاق لا قيمة له .

٢ — إن الضمير الانسانى لا يحكم بمقتضى المنفعة ، فان الضمير لا ينتظر نتيجة عملية حسابية ليصدر حكمه بل هو يصدر حكمه على العمل بالخيرية أو الشرية بلا حساب ولا روية بل بالطبع والبداهة (٧٢).

٣ — لو فرضنا جماعة من الناس فى سفينة أشرفوا على الغرق ، وتتوقف نجاتهم على أن يموت منهم واحد أو اثنان مثلا ، كان ما تتمناه هذه الجماعة أن يتقدم بعض المؤثرين بتضحية أنفسهم فداء للعدد الكبير الموجود على ظهر السفينة ، فاذا لم تحدث هذه المعجزة ولم يتقدم أحد ، فأى جرم عظيم نرتكبه إذا أمسكنا بهذا الواحد أو الاثنين مثلا وألقيناهما فى البحر ؟ على رأى بنتام يتعين هذا الجرم لأنه السبيل الوحيد للسعادة ، ولكن من منا الذى تسول له نفسه بارتكابه(٧٣) .

٤ — لم يقنع مل بتفرقة بنتام الكمية بين اللذات ففرق بينها كيفيا ، ولكن هذا لا يتفق وأصول مذهبه القائم على النزعة الحسية ، لأن التفرقة بين أنواع اللذات تتضمن القول بوجود مقياس غير اللذة يستخدم فى التفرقة بين أنواعها ، ومذهب اللذة يقوم على أساس أن اللذة هى الخير الوحيد وبذلك لا يفسح مكانا لمعيار للحكم غير اللذة .

---

(٧٢) انظر مباحث ونظريات ١٣٩ - ١٤١ .
(٧٣) تاريخ الأخلاق ٢٥٧ .

٥ ــ أما عن محاولة مل التوفيق بين صالح الفرد وصالح المجموع ، وإفساحه مكاناً لتضحية الفرد بسعادته من أجل الآخرين ، فان هذا أيضاً خروج على منطق نزعته الحسبية التى تقوم على المصلحة الشخصية ، ولا تعترف بغير الأنانية مقياساً للأفعال الإنسانية ومعياراً للأحكام الخلقية ، بل إن مل وإن كان قد رد للتضحية مكانتها من الأخلاق إلا أنه جعلها أداة لغاية خارجها على غير ما يذهب إليه أصحاب الفلسفة المثالية(٧٤) .

هذا هو مجمل لأهم الانتقادات التى وجهت إلى مذهب المنفعة ، وهكذا نرى أن النفعية لا تحقق الغاية الأخلاقية العليا ، بل إنها على العكس من ذلك جنت على الأخلاق حيث نزلت بها عن مستواها العالى ، وذلك بجعلها اللذة أو المنفعة أساس كل عمل يكون من الإنسان ، كما أنها بإرجاعها الأعمال الأخلاقية إلى بعض الغرائز والقوى النفسية تصف الكائن بدل أن ترشد إلى ما يجب أن يكون وفضلا عن ذلك فإن الأخلاق يناط بها ضبط ما فينا من غرائز جامحة وميول عنيفة لا السير على ضوء هذه الغرائز والميول(٧٥) .

---

(٧٤) الفلسفة الخلقية ٢١٤ ، ٢١٥ .
(٧٥) تاريخ الأخلاق ٢٦٤ .

٤ ــ نظرية الواجب

تمهيد :

النظريات التى سبق أن شرحناها وهى نظريات اللذة والسعادة والمنفعة هى جميعاً نظريات غائية ، أى أنها تحكم على الفعل الخلقى بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه . وفى هذا الفصل نريد أن نتحدث عن نظرية من نوع آخر تحكم على الفعل الخلقى لا بالنظر إلى آثاره أو نتائجه بل تحكم عليه فى ذاته ، والطابع الغالب على معظم المذاهب الأخلاقية التى سبق أن تحدثنا عنها هو خلوها من **فكرة الإلزام** أو التكليف ، وكأن الأخلاق مجرد بحث عن النتائج السارة ، أو الغايات السعيدة ، أو الخبرات النافعة .

ولكن العصر الحديث قد شهد اتجاهات أخلاقية جديدة أراد بها أصحابها اعتبار القانون ، أو الواجب ، أو الإلزام دعامة الأخلاق ، ونصادف عند الفيلسوف الألمانى (كانت) أعلى صورة من صور الأخلاق الإلزامية التى عرضها علينا فى كتابه نقد العقل العمل(٧٦) وغيره من كتبه الأخلاقية ، وفيما يلى نود أن نتحدث عن نظرية الواجب التى اشتهر بها هذا الفيلسوف العظيم .

الإرادة الخيرة :

يقرر كانت (١٧٢٤ – ١٨٠٤) أن الإرادة الصالحة أو الخيرة هى الشىء الوحيد الذى يمكن أن نعده خيراً على الإطلاق دون قيد أو شرط ، وهذا يعنى أنها الدعامة الأساسية لكل أخلاقية ، فالإرادة الخيرة لا يعدلها جاه ولا ثروة ولا نبوغ

---

(٧٦) ترجمه إلى العربية أحمد الشيبانى ، ونشرته دار اليقظة العربية فى بيروت عام ١٩٦٦ .

ولا عبقرية لأنه لا يمكن أن يصدر عنها إلا الخير ، أما هذه فهى ليست خيرات فى ذاتها لأنها قد تستخدم لفعل الخير ، أو لفعل الشر ، فهى لا تصبح خيرة إلا بالنسبة إلى ذلك المقصد الذى ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها ، فهى مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء ، فتكون أحياناً كثيرة مصدر إغراء سيء وتسخر لأغراض مذمومة .

ويضرب كانت مثالا لذلك بفضيلة السيطرة على النفس ، أو رباطة الجأش ، فيقول إن هذه الفضيلة ليست خيراً فى ذاتها لأنها لو توفرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً(٧٧) . أما الإرادة الخيرة فهى الخير ، والخير كله ، والخير الأسمى الذى يتوقف عليه أى خير آخر أو أى اتجاه نحو السعادة ، وهى مقدسة لذاتها لا للغاية التى ترمى إليها .

وتتمثل الإرادة الخيرة فى إرادة العمل وفاقاً لمبدأ الواجب فى ذاته لا انتظاراً لمنفعة ولا انسياقاً وراء ميل أو رغبة . وبهذا خالف كانت جميع التجريبيين . وتتجلى الإرادة الخيرة فى وضوح متى اصطرعت مع رغباتنا ودوافعنا الطبيعية فقاومتها فى ظل الواجب لذاته .

ويميز كانت بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . فالعالم الذى نعرفه بحواسنا وعقولنا لا يمكن أن يشتمل على قاعدة لمعرفة ما ينبغى أن يكون . فمعرفتنا بهذا الذى ينبغى أن يكون منبعثة من قوة فريدة هى الارادة الخيرة . وبهذا نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفاقاً لما يقتضيه واجبنا . وهذا الالزام لا يفرض علينا أن نطيعه على كره منا ، فاننا أحرار فى الاستجابة لما تمليه علينا الارادة الخيرة ، أو رفض الخضوع لأوامرها . وفى ذلك يقول كانت : « إن فكرة الواجب لا يمكن أن تفترض أى قَسْر غير ذلك الذى يمارسه الإنسان على نفسه بنفسه فى التحديد الباطن للإرادة »(٧٨) .

---

(٧٧) المشكلة الخلقية ١٨٣ وما بعدها .

(٧٨) الفلسفة الخلقية ٣٨٩ وما بعدها ، والأخلاق النظرية ١٢٨ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مبدأ الواجب :

الحديث عن الارادة الخيرة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن مبدأ الواجب . ولو تساءلنا عن الشروط التى ينبغى توفرها فى الارادة لكى تكون خيرة أو صالحة ، فاننا نجد أن كانت يحيلنا على فكرة الواجب . ومن هنا فان الارادة الخيرة فى ذاتها هى تلك التى لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب . فالارادة الصالحة إذن هى إرادة العمل بمقتضى الواجب أى للواجب دون أى اعتبار آخر .

ويميز كانت هنا بين الواجب من جهة والتلقائية من جهة أخرى فيقول : إن الانسان الذى يحافظ على حياته مثلا لا يعمل بمقتضى الواجب حينما يكون فعله قد صدر عن التلقائية وحدها . وأما حينما يحافظ الانسان على حياته حتى حينما يكون قد عاف الحياة ، وسئم الوجود ، وأصبح يتمنى الموت ، فهنالك تكون لمسلكه قيمة أخلاقية .

وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن مبدأ الواجب حينما يكون مجرد صدى لميل طبيعى دفعنا إلى إتيان تصرف مطابق للأخلاق . وآية ذلك أن بعض الأفراد الذين يعملون تحت تأثير نزوع طبيعى نحو التعاطف ، أو المشاركة الوجدانية ، قد يأتون من الأفعال مالا ينطوى على أية قيمة خلقية إذا جاء سلوكهم مفتقراً إلى المبدأ الأخلاقى (مبدأ الواجب) الذى لابد للأفعال من أن تصدر عنه . وقد يكون فعل الاحسان الذى يأتيه إنسان لا يشعر بأى ميل طبيعى نحو محبة البشر أشد اتصافاً بالصبغة الأخلاقية من فعل محب للبشر لا يصدر فى سلوكه إلا عن مجرد ميل طبيعى (٧٩) .

كما يفرق كانت بين الأخلاقية والقانونية . فمن الممكن أن يجىء تصرف الانسان مطابقاً للقانون أو الشرع دون أن يكون للفاعل نفسه أى فضل خلقى أو أى جدارة خلقية . ويضرب كانت لذلك مثلا بالسرقة فيقول : إن القانون يأمرنا

(٧٩) المشكلة الخلقية ١٨٩ .

بالمحافظة على ملكية الآخرين ، وما دام المرء لا يسرق ، أو لا يتعدى على أملاك الغير ، فهو يعمل وفقاً لما يقضى به القانون . ولكن الذى يمتنع عن السرقة قد يصدر فى امتناعه هذا عن بواعث مختلفة مثل الخوف من العقاب ، أو الخشية من الله ، أو احترام الرأى العام ، أو الخوف من تأنيب الضمير ، أو التعاطف مع الأشخاص المعتدى على أملاكهم ، وما شاكل ذلك .

فالامتناع عن السرقة فى كل هذه الأحوال لا يعد فعلا خلقياً بمعنى الكلمة . وأما ذلك الذى يقول : (إن واجبى يقضى على بألا أسرق فأنا لن أسرق احتراماً للواجب وللعقل) فهذا وحده هو الذى يعد فاعلا أخلاقياً ، كما يعد الفعل الذى صدر عنه فعلا خلقياً بمعنى الكلمة . وأما سائر من عداه فهم لا يصدرون فى أفعالهم إلا عن بواعث غير أخلاقية كالمصلحة أو الحساب النفعى أو السعى وراء اللذة أو الرغبة فى اجتناب الألم .. إلخ .

ويترتب على ذلك أن الجدارة الخلقية لا تكون إلا لذلك الفاعل الأخلاقى الذى يقهر نفسه ، وينظم سلوكه ، لا بقصد الحصول على فائدة أو منفعة ، بل لمجرد احترام القانون الأخلاقى . وبهذا المعنى يمكن القول بأنه لكى يصبح المرء شخصية أخلاقية فانه لا يكفى أن يؤدى واجبه ، بل لابد أيضاً أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، أى للقانون الأخلاقى بوصفه قانوناً عقلياً كلياً أولياً ضرورياً(٨٠) .

والواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان ، كما أنه لا يقوم على التجربة خارجية كانت أو باطنية ، بل هو يقوم أولا وبالذات على احترام القانون . ولهذا يعرف كانت الواجب بقوله : إنه ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون . وباعث الاحترام هذا ينشأ فينا تلقائياً بفعل العقل نفسه . ومادام الفعل الصادر عن الواجب لا يقع تحت تأثير أى ميل باطنى ، ولا يصدر عن أى موضوع خارجى ، فلم يبق إلا القول بأن احترام القانون هو الباعث الأخلاقى الوحيد .

---

(٨٠) المرجع السابق ١٩٠ ، والفلسفة الخلقية ٣٩٢ .

والقانون الأخلاق لا يفرض نفسه على الإرادة كما يؤثر الثقل على الأجسام ، بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط ، ويتجلى على شكل نظام أخلاقى لا ضرورة طبيعية . وهذا هو السبب فى أن الأخلاقية تفترض انتصاراً للارادة على الطبيعة أو إلزاماً تمارسه الذات على نفسها .

فالأخلاق تضعنا فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة . والواجب هو الذى يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية على مملكة الطبيعة باعتبارها مملكة الضرورة(٨١) .

---

(٨١) المشكلة الخلقية ١٩١ وما بعدها . والأخلاق النظرية ٢٥ ، ٢٦ .

خصائص الواجب :

مما تقدم يمكننا أن نلخص السمات الرئيسية التى ينسبها كانت إلى الواجب فى الأمور الثلاثة الآتية :

١ ـــ الواجب تشريع كلى أو قاعدة شاملة لاصلة لها بتغيرات التجربة . وقيمة الواجب كامنة فى صميم الواجب نفسه بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادى . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعمل الواجب عالما فى الوقت نفسه أن قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير دون أن تعود علينا بأى كسب .

٢ ـــ الواجب منزه عن كل غرض ، بمعنى أنه لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة ، بل هو يطلب لذاته . فليست الأخلاق هى المبدأ الذى يعلمنا كيف نكون سعداء ، بل هى المبدأ الذى يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة(٨٢) .

٣ ـــ الواجب قانون أولى سابق على كل تصور تجريبى ، وقاعدة غير مشروطة بأى شرط . فلا سبيل إلى تأسيس الواجب على شىء آخر ، أو إرجاعه إلى شىء آخر ، ما دام الواجب هو الدعامة التى يستند إليها كل تقدير عملى وكل حكم خلقى (٨٣).

الأمر المطلق :

تخضع الإرادة الإنسانية لدوافع حسية تتعارض مع العقل ، ولهذا فهى كثيراً ما تحقق من الأفعال ما يتعارض مع القانون الأخلاق . ومن هنا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر ملزمة تحملها على أداء ما اعتبره العقل خيراً . وذلك بخلاف

---

(٨٢) قصة الفلسفة ٣٥٠ .

(٨٣) المشكلة الخلقية ١٩٣ ومابعدها . والأخلاق النظرية ٢٥ .

الإرادة الإلهية التى تتطابق فيها الإرادة مع العقل دائماً ، فلا تريد إلا ما يعتبره العقل الخالص خيراً . فالإرادة الإنسانية فى حاجة دائماً إلى أمثال هذه الأوامر حتى تحقق تصرفاتها وفقاً لما يقضى به القانون الأخلاقى .

ويعرف كانت هذه الأوامر بقوله : إنها صيغ تعبر عن علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم بالنقص الذاتى المميز لإرادة هذا الموجود الناطق أو ذاك ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى الإرادة البشرية . فموقف الإرادة البشرية موقف وسط بين الطبيعة الحيوانية التى تخضع لدوافع حسية صرفة وبين الإرادة الإلهية التى تمثل القداسة(٨٤) .

والأمر الذى تخضع له الإرادة الإنسانية أمر مطلق ، لأنه يقرر أن الفعل ضرورى فى ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيلزم الإرادة مباشرة ، ولا يعترف بامكان مخالفته ، وذلك على العكس من الأمر الشرطى(٨٥) الذى يقوم على المبدأ القائل : « من يبتغ الغاية يبتغ الوسيلة » حيث يلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة كأن أقول مثلا : إذا أردت أن تحيا سعيداً فكن صالحاً أو إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فقل الصدق دائما .

أما الأمر المطلق فإنه يقوم على الربط المباشر بين الإرادة والقانون دون شرط . فما يلزمنا به ضرورى فى ذاته ، بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، كأن أقول مثلا : كن خيراً أو قل الصدق دائماً . وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائناً ما كان ، بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير ، أو نحترم فيه مبادىء الحق ، لأننا هنا بازاء قانون أخلاقى عام ، لا يطاع لما يترتب عليه من منافع ، بل لأنه هو القانون(٨٦) . وخاصية القانون هى الكلية والعموم والشمول .

---

(٨٤) المشكلة الخلقية ١٩٥ / ١٩٦ .

(٨٥) الفلسفة الحديثة ١٤٠ ، والمذاهب الأخلاقية الكبرى ١١٤ ، ١١٥ .

(٨٦) المشكلة الخلقية ١٩٦ ، والأخلاق النظرية ٢٦٦ .

وقد صاغ كانت الأوامر المطلقة فى قواعد ثلاث تمثل الصيغ الرئيسية للواجب نبينها فيما يلى(٨٧) :

١ ــ **قاعدة التعميم** : إن الأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفاقا لقانون عام أى بموجب مبدأ صالح للانسان بما هو إنسان ، وصيغته هى(٨٨) : « اعمل دائما بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا عاما » .

ولتوضيح هذه القاعدة يورد كانت عدة أمثلةيبين من خلالها كيف تطبق هذه القاعدة . فهناك مثلا فعل الانتحار ، وفعل خيانة العهد ، وفعل الانصراف إلى حياة اللذة وإهمال تثقيف النفس وتنمية الشخصية ، وفعل الامتناع عن مساعدة الغير . فتعميم المبادىء التى تستند إليها هذه الأفعال يؤدى إلى الوقوع فى التناقض .

فنحن إذا طبقنا المثال الأول وهو أنه يجوز للذى يضيق بالحياة أن ينتحر فاننا نجد أن مثل هذا الإنسان يصدر فى فعله عن حب الذات ، ويرتب عليه هذا الحكم وهو أنه يستطيع الانتحار إذا خشى أن تزيد آلام حياته على لذاتها . ولكن الطبيعة التى يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التى وظيفتها الدافع إلى تنمية الحياة واستطالتها تكون طبيعة مناقضة لنفسها ، ولا يقوم لها كيان كطبيعة . فلا يمكن أن يصير مثل هذا التطبيق لحب الذات قانونا كليا للطبيعة .

أما المثال الثانى فهو : هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده ؟ يقول كانت : لا ، فاننا إذا طبقنا هذا المثال وقعنا فى تناقض أيضاً ، لأن المفروض فى الوعد هو الصدق ، فكيف يمكن أن يصير الوعد الكاذب قانونا كليا . إن النتيجة المحتومة ألا يصدق أحد مثل هذ الوعد فيصبح

---

(٨٧) راجع : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانت ترجمة د . عبد الغفار مكاوى ص ٥٩ ومابعدها .

(٨٨) الفلسفة الخلقية ٣٩٧ .

الوعد نفسه مستحيلا ويستحيل نوال الغرض المرجو منه(٨٩) . وفى المثالين الثالث والرابع تتناقض الارادة مع نفسها لو جعلت من سلوكها مبدأ عاما أو قانونا كليا .

وبالتالى فانه يكون من المحال تعميم المبدأ الذى استندت إليه الإرادة فى تصرفها . وكانت يلفت نظرنا إلى أننا حينما نخالف واجباً من الواجبات فاننا كثيراً ما نرفض فى داخل نفوسنا فكرة اعتبار مبدأ سلوكنا قاعدة أخلاقية عامة ، وذلك لاننا نشعر أننا هنا بازاء حالة خاصة تجعل من سلوكنا مجرد استثناء من القانون الأخلاقى العام . وآية ذلك أن اللص الذى يقترف جريمة السرقة بدافع من الغواية أو الإغراء ، قد لا يريد لغيره من الناس أن ينهجوا نهجه فيصبحوا لصوصاً مثله . ومعنى هذا أننا نعترف بقيمة الأمر الأخلاقى المطلق حتى حين نعمد إلى مخالفته تحت تأثير بعض الميول أو الأهواء . وكأننا نسلم ضمناً بأن للواجب قيمة كلية مطلقة ، أو كأننا نؤمن فى قرارة نفوسنا بأن الاستثناء نفسه يؤيد القاعدة(٩٠) .

٢ ــ **قاعدة الغائية** : تقول هذه القاعدة : « اعمل دائماً بحيث تعامل الانسانية فى شخصك وفى أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة » .

وإذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة على الأمثلة الأربعة المشار إليها فى القاعدة السابقة يتبين لنا أن الذى ينتحر يتصرف بالانسانية فى شخصه كما لو كانت وسيلة لا غير لحياة هنيئة أو محتملة ، وأن الذى يبذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات وإنما مجرد أداة لرغباته ، وأن الذى يهمل تثقيف نفسه فلا يساهم فى كمال الانسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الانسانية فى شخصه طبقاً لذوقه الخاص ، وأن الذى يمسك معونته عن الغير وإن كان لا يمنع الانسانية من أن تكون غاية بالذات فإنه لا يريدها كذلك ولا يعمل على ذلك(٨١) .

---

(٨٩) الفلسفة الحديثة ٢٤٠ / ٢٤١ .
(٩٠) المشكلة الخلقية ٢٠٠ .
(٩١) الفلسفة الحديثة ٢٤٢ .

٣ ــ **قاعدة الحرية** : استخلص كانت من مفهوم القاعدتين السابقتين قاعدة ثالثة تقول : « اعمل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشـرع يسن للناس قانوناً عاماً » . فالإنسان فى القاعدة الأولى يعمل بمقتضى قانون ، وفى القاعدة الثانية ينظر إلى نفسه باعتبارها غاية فى ذاتها . ولكنه إذا اكتفى بالخضوع لقانون دون أن يكون هو واضعه كان أداة وليس غاية فى ذاته .

إن القانون من وضع العقل ومن ثم كان موضوعياً يعمل بمقتضاه كل كائن عاقل ، ومن هنا قيل إن القانون الأخلاقى ذاتى من حيث أن الذى يخضع له هو مشرعه ، وموضوعى فى نفس الوقت من حيث أنه واحد لجميع العقلاء .

وهذه الصيغة الثالثة للأمر المطلق تعتبر أهم صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى ، لأنها تتأدى بنا مباشرة إلى فكرة الحرية ، فنحن لا نخضع للقانون الأخلاقى إلا لأنه التعبير الضرورى عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة(٩٢) .

« وكانت » حينما يقول إن الإرادة هى المشرعة العامة للقانون فهو يعنى بذلك أن لديها من الاستقلال الذاتى ما يجعل منها إرادة حرة لا تصدر فى كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة . فمصدر الإلزام الخلقى عند كانت هو سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقى كله .

واستقلال الإرادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة لأنه لولا هذا المبدأ لما كانت الإرادة هى مصدر التشريع الخلقى . وحيث أن القانون الأخلاقى الصادر عن العقل واحد لدى جميع الكائنات الناطقة ، فان كانت يرى أن ثمة « مملكة غايات »(٩٣) تتألف عن اجتماع سائر الموجودات العاقلة التى تجمع بينها تلك القوانين المشتركة . وليس فى هذه المملكة رئيس ومرءوس ، بل كل أفرادها أعضاء فى ذلك العالم المعقول الذى يسوده تشريع عقلى واحد وتسود مبادئ الواجب الكلية ما بين أفراده من علاقات .

وما دامت ما هية التشريع الخلقى هى « الكلية » أو « العمومية » فان

---

(٩٢) الفلسفة الخلقية ٤٠٣ .

(٩٣) انظر : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٧٩ وما بعدها .

المجتمع البشرى لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناس أحرار ، يضع كل منهم لنفسه وللآخرين قواعد صادقة كلية ، بحيث لو وجد أى شخص آخر مكانه لتصرف مثله تماما دون أى اعتبار للتفضيل الشخصى أو الميول الذاتية وغيرها(٩٤) .

بهذا تصور كانت المجتمع المثالى جمهورية من أحرار يعد كل منهم غاية فى ذاته وإن خضعوا جميعاً لمبادىء واحدة . وتبدو كلمات كانت صيحة من صيحات التحرير ونداء الديمقراطية الحقيقية فى عصرنا الحاضر ، استبعد بها العبودية والاستغلال ، والافتقار إلى توقير الآخرين ، واحترام كرامتهم ، وكفالة استقلال شخصيتهم ، لأنها تنفر من النظر إلى الفرد وكأنه مجرد آلة(٩٥) .

نقد وتقدير :

إن مما لا شك فيه أن كانت كان أول فيلسوف استطاع أن يبرز فى فلسفته الأخلاقية أهمية الإرادة الخيرة والقانون الأخلاقى . ولا ريب كذلك أن مذهب كانت الأخلاقى مذهب له سموه وعظمته ، ويعبر عن مدى سمو روح كانت وغيرته على الفضيلة ، وهو القائل : « شيئان يملآن نفسى إعجابا :السماء ذات النجوم فوق رأسى ،والقانون الخلقى فى صدرى (٩٦) .

ولقد مكنت فلسفة كانت لكرامة الإنسان وحريته ، وكفلت له استقلال شخصيته واحترام إرادته ، وفى ظل هذه النزعة اتجه التشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة فى الحقوق والواجبات بين الأفراد والأمم بعضها والبعض الآخر . ولكن فلسفة كانت الخلقية قد تعرضت لهجوم عنيف ووجهت إليها انتقادات قاسية . وفيما يلى نذكر أهم المآخذ التى وجهت إلى مذهب كانت :

---

(٩٤) المشكلة الخلقية ٢٠١ / ٢٠٢ .
(٩٥) الفلسفة الخلقية ٤٠٣ / ٤٠٤ .
(٩٦) راجع : نقد العقل العملى ص ٢٦٦ .

١ ــــ مبدأ كانت مبدأ صورى بحت لا يهتم بالواقع ، ولا يساعد على استخلاص واجباتنا فى الحياة العملية ، فهو يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك ، بمعنى أننا إذا لم تستطع أن نريد لكل إنسان فى مثل ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف كنا على يقين من خطأ سلوكنا أخلاقياً ، ولكنا لا نستطيع أن تستخلص من مبدئه قاعدة إيجابية نهتدى بها ، ليس فيما يجب الإمساك عن فعله ، بل فيما ينبغى فعله(٩٧) .

فنظرية كانت فيها اعتداد ظاهر بالصيغ الشكلية ، والقوالب اللفظية ، والقوانين الصورية ، مما يزيدها جفافا ،ويبعد بها عن دائرة الواقع . وكأنما أراد كانت أن يحمل الناس على الشدة والقسوة التى أخذ بها نفسه وأن يخاطبهم دائماً بلغة العقل والمنطق التى ألفها .

٢ ــــ بالغ كانت فى تقدير الواجب ، ووجوب انفراده كباعث أخلاقى وحيد على العمل . وفى هذه النظرية قسوة واضحة ، فهى لا تؤمن إلا بالعقل وأوامره مهملة العواطف على اختلافها وداعية إلى محاربة الطبيعة الانسانية ومعارضتها . وإذا كان من بين عواطفنا ما يقودنا إلى الشر ففيها قطعاً ما يوجهنا إلى الخير ، فالشفقة والمحبة مثلا باعثان خيران ومع ذلك لا يبدو على أخلاق الواجب أنها تسلم بها .

وقد قال شللر فى نقده لذلك : أحب أن أخدم إخوانى ولكن للأسف هواى يدفعنى إلى ذلك فأخشى ألا أكون فاضلا(٩٨) . وهكذا يكون الاحسان إلى الفقير بدافع الشفقة فقط ليس عملا أخلاقياً حقيقياً لأنه لم يتم على أساس الواجب وحده واحترام القانون الخلقى .

والحق أن كانت لم يستبعد تماماً العاطفة فى مذهبه بل جعل لها دوراً وإن كان ثانوياً . حقيقة لا توجد الأخلاقية الحقة إلا حينما يعمل المرء ما يجب لأنه

---

(٩٧) الفلسفة الخلقية ٤١٢ وما بعدها .

(٩٨) دروس فى تاريخ الفلسفة ٢١٧ ، والأخلاق النظرية ١٣١ .

يجب وإلا حينما يطيع قانون الواجب احتراماً لهذا القانون وحده . وهذا ما ينادى به كانت ، ولكنه يرى مع هذا أن العاطفة تساعد المرء على القيام بالواجب ، لأن العقل حينما يفهم تماما أن هذا خير ، وتحس الارادة الاحترام لهذا الخير الذى أبانه العقل ، تجىء العاطفة مساعدة للإرادة على القيام به . ومن ثم يجد المرء سهولة فى الاحسان للقريب أو الجار أو الذى يؤلمه منظر بؤسه وعوزه أكثر مما يجده فى الاحسان للبعيد عنه مع علمه بأن الاحسان واجب فى كلتا الحالتين(٩٩) .

٣ ــ يفتقد المرء لدى كانت ارتباط فكرة الالزام بفكرة الخير بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ، لأنه لكى يضع فكرة الواجب فوق كل شىء استبعد من مجالها علاقات الانسان بالكائن الأعلى وبالكائنات الدنيا ، قاصراً إياها على الفرد والمجتمع الانسانى(١٠٠) .

٤ ــ مما أخذ على كانت أيضاً أنه لا يبيح فى أمره المطلق استثناء ، وقد ذهب ناقدوه إلى أن المبادىء الخلقية المسلم بها كثيراً ما تكسر – وخاصة فى أوقات الحروب – لمنع مزيد من الشرور ، بل إن المبادىء حتى فى غير الحروب كثيراً ما يتصارع بعضها مع بعض كالصراع الذى يقوم بين المبدأ الذى يوجب الكذب انقاذاً لحياة إنسان يسأل عنه مجرم يريد الفتك به ، أو إشفاقاً على مريض بالقلب يستفسر عن مصير ابنه ممن يعرف أنه مات . وليس التزام الصمت فى هذه الحالة يعد خروجا من المشكلة فان الصمت حينئذ قد يوحى بالحقيقة التى تهدد حياة إنسان .

وعندما يتصارع قانونان فانه يتعذر الفصل بينهما إلا على أساس النتائج التى تترتب على كل منهما . فالدبلوماسى مثلا يتحتم عليه أن يكذب متى ترتب على كذبه منع حرب عالمية ، ولا بأس من الناحية الأخلاقية من الإقدام على شر

---

(٩٩) راجع تاريخ الأخلاق ٢٧٤ / ٢٧٥ وأيضا Reiner ص ١٣٧ من كتابه : الذى سبقت الاشارة إليه وص ٧٥ من كتابه : Pflicht und Neigung .

(١٠٠) انظر : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٨٨ .

من أجل منع شرور أكبر وأعظم ولكن هنا يجب أيضاً الحذر من تحقيق غاية طيبة بوسائل شريرة(١٠١) .

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام أن الإمام الغزالى له رأى يتفق مع هذا النقد الموجه إلى كانت هنا فهو يقول فى كتابه إحياء علوم الدين : « اعلم أن الكذب ليس حراماً لعينه ، بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره ... فمهما كان فى الصدق سفك دم امرىء مسلم قد اختفى من ظالم فالكذب فيه واجب ، ومهما كان لا يتم مقصود الحرب أو إصلاح ذات البين إلا بكذب فالكذب مباح ، إلا أنه ينبغى أن يحترز منه ما أمكن ، لأنه إذا فتح باب الكذب على نفسه فيخشى ان يتداعى إلى ما يستغنى عنه ، وإلى ما لا يقتصر على حد الضرورة ، فيكون الكذب حراما فى الأصل إلا لضرورة » (١٠٢) . ومن هذا النص يتضح لنا أن الغزالى على الرغم من أنه يبيح كسر القاعدة فى مثل هذه الأحوال الضرورية التى يباح فيها الكذب ، فإنه ينبه على وجوب الاحتراز من الكذب ، لأن المرء قد يجره ذلك إلى استخدام الكذب فيمالا ضرورة فيه ، وبذلك يرتكب جرما أخلاقيا ودينياً .

تلك كانت بعض المآخذ المهمة التى وجهت إلى نظرية كانت . وهناك انتقادات أخرى من جانب الوضعيين والتجريبيين . (وقد سبق أن عرفنا الفرق بينهم وبين المثاليين فى الحديث عن مهمة علم الأخلاق . وهذا كاف لبيان المنطلق الذى منه يوجهون انتقاداتهم لمثالية كانت) ومهما يكن من أمر فقد رفع كانت من شأن الأخلاق ، وأشاد بالواجب دون غيره من البواعث الوضعية ، كما أعلى من شأن الإنسانية ، فارتقى بها إلى أعلى الدرجات ، وبذلك صار مذهبه يستحق الإعجاب ، ويستحق ما كان له من أثر عظيم فى القرن التاسع عشر استمر حتى الآن (١٠٣) .

---

(١٠١) الفلسفة الخلقية ٤١٤، ٤١٥ .

(١٠٢) إحياء علوم الدين ٣ / ١٣٤ . وقد روى الامام مسلم فى صحيحه أن النبى ﷺ قال : « ليس الكذاب الذى يصلح بين الناس ، ويقول خيرا وينمى خيرا » (راجع صحيح مسلم ٤ / ص٢٠١١ دار إحياء التراث العربى - بيروت) .

(١٠٣) تاريخ الأخلاق ٢٧٧ .



الفصل الخامس

القيم والفضائل



القيم

تمهيد :

مفهوم القيم من المفاهيم الشائعة فى حياتنا اليومية ، فكثيرا ما نتحدث عن القيم ونشكو فى أحيان كثيرة من انهيار القيم ، ونعبر عن الحاجة الملحة للإنسان المعاصر إلى الإحساس بالقيم ، بعد أن انتشرت السطحية التى نأخذ بها الأمور ، والتى أدت بنا إلى عدم إدراك القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص . ويرتبط بضآلة الإحساس بالقيم ظواهر كثيرة مثل التخلف والانحلال واليأس والتشاؤم ، وفى المقابل يرتبط بازدياد الإحساس بالقيم مفاهيم التقدم والتفاؤل والنظام والترابط .

وعندما تقوم دعوة للإصلاح والنهوض نراها تطالب بالأخذ بقيم جديدة تحل محل قيم بالية عفى عليها الزمن ، ولا يخلو حديثنا عن القيم فى غالب الأحيان من خلط بين المفاهيم ، وخلط بين القيم الحقيقية والقيم الزائفة ، أو بين القيم الثابتة والقيم المتغيرة .

وهكذا نجد أن موضوع القيم من الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة بالنسبة للحياة الإنسانية . وقد كانت محاولة توضيح هذا الجانب من حياتنا – على الدوام – جزءا أساسيا من كل فلسفة . ويرجع البحث فى القيم أساسا إلى نظرية المثل الأفلاطونية وإلى آراء أرسطو . وقد تعمق البحث واتسع نطاقه فى هذا الموضوع فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . وكان ظهور مصطلح نظرية القيم Axiology فى البحوث الفلسفية فى العصر الحديث تعبيرا عن الاهتمام المتزايد بهذا الموضوع ، ويقصد بهذا المصطلح فى هذا الصدد البحث فى طبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها . وقد أصبح بحث القيم بابا هاما من أبواب

الفلسفة العامة ، ويرتبط خاصة بعلوم المنطق والأخلاق والجمال والالهيات [١] .

مفهوم القيمة :

وبادىء ذى بدء نلاحظ أن مفهوم القيمة يستخدم فى العادة فى ميدان الاقتصاد ، ويقصد به قيمة التبادل ، بمعنى السعر المقدر للسلعة ، ولكن استعمال هذا المفهوم لا يقتصر على المجال الاقتصادى الذى تعد القيمة فيه شيئا ماديا ، بل يستخدم كثيرا فى المجالات غير المادية للتعبير عن قيم أخرى معنوية .

وقد حاول العديد من الفلاسفة تحديد مفهوم القيمة ، فذهب ريبو Ribot إلى القول بأن قيمة الشيء هى « قدرته على إثارة الرغبة ، وأن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة » ، جاعلا هذا التعريف شاملا لكل من القيم الاقتصادية والقيم المعنوية . ويذهب بعض المفكرين إلى القول بتعريفات أخرى للقيمة مثل « القيمة صفة الشيء المعتبر أنه قابل للرغبة فيه » أو « ما هو جدير بأن يطلب » [٢] .

ويمكن بصفة عامة تعريف القيمة بالمعنى الفلسفى من جهتين :

١ – من وجهة النظر الذاتية : وتعنى القيمة تلك الصفة التى يتصف بها موجود ما – سواء كان شخصا أو شيئا – إذا ما كان هذا الموجود بالفعل مرادا أو مرغوبا أو مقدرا من إنسان أو جماعة معينة من الناس ، أى إذا ما كان معترفا به بوصفه هدفا لرغبة المرء الخاصة أو لرغبة أجنبية ، فالقيمة هنا تعنى درجة التقدير أو الرغبة لموجود ما .

---

(١) المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ص ٢٠٣ ، ومدخل الى الفكر الفلسفى ص ٩٨ .

(٢) الأخلاق النظرية ٩٠ .

٢ – من وجهة النظر الموضوعية : القيمة هى ما فى الموجود نفسه سواء كان شخصا أو شيئا – من سبب لتقديره تقديرا **له ما يبرره** . فالقيمة هى إذن هذا الذى يجعل من الممكن أن يصبح الموجود هدفاً **لإرادة صحيحة** وليس فقط لرغبة فعلية (٣) .

ولكن ماكس شيلر Max Scheler يرفض تعريف القيمة معللا ذلك بأن القيمة موضوع لمعرفة مباشرة يدركها المرء كما هى ، فضلا عن أن القيمة هى التى تفيد فى تعريف ظواهر أخرى للضمير . وهكذا لا تحتاج القيمة فى إدراكها إلى شىء وسيط ، فإدراكها يتم فى تجربة قبلية مباشرة . فالمرء لا يحتاج مثلا إلى شىء وسيط ليدرك الجمال فى لوحة فنية ، أو النبل فى موقف من المواقف . صحيح أن القيمة لا بد أن توجد فى حامل يحملها مثل الجمال فى اللوحة والنبل فى النفس ، ولكن تجربة القيمة – فى نظر شيلر – ليست هى تلك التجربة الحسية لحامل القيمة . فتجربة القيمة ليست تجربة حسية ، فالشجاعة قيمة أستخلصها من رؤيتى لأحوال حسية ظاهرة مثل حالة الجندى الذى يندفع إلى ميدان الجهاد بكل جرأة ؛ ولكن هذا المعنى غير الحسى وهو قيمة الشجاعة يتجرد عن كل الملابسات المكانية والزمانية (٤) .

أصناف القيم :

ويمكن الحديث بصفة عامة عن صنفين من القيم تندرج تحتهما كل أنواع القيم مادية كانت أم معنوية وهما :

١ – قيم مطلقة لا تحدها حدود زمانية أو مكانية ، وهذا الصنف من القيم يطلب لذاته بوصفه غاية لا وسيلة ، ويطلق عليه اسم القيم الكامنة ، أو القيم الباطنية الذاتية ، فهى خير فى ذاتها وبذاتها ولذاتها ، فجمال الزهرة مثلا يقوم لذاته ، فهو غاية فى ذاته . ولعل أوضح مثال فى هذا الصدد هو

---

(٣) Kleines Philosophishes Wörterbuch

(٤) الأخلاق النظرية ٩١ .

« السعادة » فنحن لا ننشد السعادة من أجل شيء آخر غير السعادة ، فهى ليست وسيلة لأى شيء خارج عنها .

٢ – قيم نسبية يطلبها الناس بوصفها وسائل لتحقيق غايات أخرى . وهذه القيم يطلق عليها اسم القيم الوسيلية أو القيم الخارجية . فقيمة السيارة مثلا مرهونة بما تؤديه من خدمات ، والمال لا تكون له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها فى الحياة .

والتمييز بين هذين الصنفين من القيم يعد أمرا بالغ الأهمية فى مجال الأخلاق ، اذ أن الحياة الخيرة هى تلك التى تؤدى إلى أقصى حد ممكن من الخير الكامن ، وفى الوقت نفسه تنظم القيم الوسيلية على أساس أنها تخدم القيم الكامنة (٥) .

ويمكن تقسيم القيم المعنوية إلى أربعة أنواع على النحو التالى :–

(ا) قيم عقلية وهى القيم التى تتعلق بالحق ، مثل قيمة البرهان أو قيمة نظرية علمية .

(ب) قيم جمالية تتعلق بالجمال مثل قيمة لوحة فنية أو قطعة موسيقية .

(جـ) قيم خلقية تتعلق بالخير مثل قيمة الصدق أو الأمانة وهى قيم تتضمن مطلبا يعبر عنه بصيغة « ينبغى أن يكون » .

(د) قيم دينية تتعلق بالدين ، وتكون مصحوبة فى العادة بإحساسات الرهبة والخشوع (٦) .

ويطلق لويس لافيل Louis Lavelle (١٨٨٢ – ١٩٥١) على النوعين الأول والثانى اسم قيم الانسان تجاه العالم ، على اعتبار أن القيم العقلية تتعلق

---

(٥) الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها ص ٢٧٤ ، وأسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٣٧٩ .

(٦) مدخل إلى الفكر الفلسفى ١٠٢ ، ١٠٣ ، والأخلاق النظرية ٨٩ / ٩٠ .

بمعرفة الأشياء ، وتفسير الظواهر ومعناها بالنسبة إلينا ، وأن القيم الجمالية تقوم فى اللذة النزيهة التى يزودنا بها المنظر المحض للأشياء ، كما يطلق على النوعين الثالث والرابع اسم قيم الانسان فوق العالم ، على اعتبار أن القيم الخلقية تتضمن الفعل فى الواقع الموضوعى وتحويل العالم المادى ، وأن القيم الدينية تهدف إلى التقدم الخالص للشعور فى علاقته بالله (٧) .

طبيعة القيم :

اختلفت آراء الباحثين فى القيم حول طبيعة القيم :

هل القيم لها وجود مستقل عن العقل الذى يدركها أم أنها من صنع العقل ذاته ؟

هل هى مطلقة أم نسبية ....ثابتة أم متغيرة ؟

وقد ذهب المثاليون العقليون بصفة عامة إلى أن القيم صفات عينية كامنة فى طبيعة الأقوال ، وذلك فى مجال المعرفة ، أو فى طبيعة الأفعال ، وذلك فى مجال الأخلاق ، أو فى طبيعة الأشياء وذلك فى مجال الفنون . وما دامت هذه الصفات كامنة فى طبيعة الأقوال أو الأفعال أو الأشياء فهى ثابتة لا يطرأ عليها أى تغيير بتغير الظروف والملابسات أو الزمان والمكان .

وفى مقابل هذا الرأى ذهب الطبيعيون من الحسيين والوضعيين والبرجماتيين والوضعيين المنطقيين إلى القول بأن القيم أمور نسبية خالصة مردها إلى الفرد ، فهى صفات يخلعها العقل على الأقول والأفعال والأشياء ، ولذلك تختلف باختلاف الزمان والمكان ، والظروف والأحوال (٨) .

وقد ذهب نيتشه أيضا إلى القول بأن القيم من ابتداع البشر نشأت على

---

(٧) الأخلاق النظرية ٣١ .

(٨) أسس الفلسفة ٣٧٩ ، والمعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ١٥١ .

أساس اعتبارات أخلاقية خاصة [٩] . وهذا يذكرنا برأى السوفسطائيين قديما .

وقد تصدى ماكس شيلر للقول بنسبية القيم مبينا أن القيم مطلقة ، وغير قابلة للتغيير ، وأن ما يعتبر نسبيا هو مدى معرفتنا بهذه القيم فى حد ذاته ، فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تقل أو تكثر ، ويمكن أن تتمثل أو تصاغ فى شكل أو آخر ، ولكنها تظل فى حد ذاتها مطلقة وثابتة [١٠] . ومستقلة فى وجودها عن حواملها ، ولا تتغير صفاتها بتغير الأشياء . وفى ذلك يقول :

« فكما أن الأزرق لا يصير أحمر إذا دهنا كرة زرقاء باللون الأحمر ، كذلك القيم ونظامها الترتيبى لايؤثر تغيير حواملها من قيمتها فالغذاء يظل غذاء والسم سما ، على الرغم من أن بعض الأجسام يمكن فى آن واحد أن تكون سامة بالنسبة إلى هذا التركيب العضوى ، ومغذية بالنسبة إلى ذلك التركيب العضوى الآخر . وقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبين أنه صديق زائف وأنه خاننى » [١١] .

والحق أن القيم لها وجودها الخاص مستقلة تماما عن تقييماتنا بدليل أنها تفرض نفسها على كل وجدان بشرى بطريقة أولية حدسية . فالانسان يدرك القيم – كما يقول هارتمان – بنوع من الرؤية الباطنة ، وهى رؤية وجدانية لا رؤية عقلية . فإدراك القيم يتم بنوع من الوجدان أو العاطفة التى نستشعر فيها القيم وهذا يفسر كون القيم يدركها الطفل كما يدركها الرجل الناضج ، ويدركها الجهال كما يدركها المثقفون من الخاصة [١٢] .

---

(٩) المشكلة الخلقية ٧٦ .

(١٠) تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوربا لبوخينسكى – ص ٢٢٧ – طرابلس ليبيا ١٣٨٩ هـ .

(١١) نقلا عن : الأخلاق النظرية ٩٢ .

(١٢) المشكلة الخلقية ٧٦ ، والاخلاق النظرية ٩٣ .

خصائص القيم الخلقية :

على ضوء ما تقدم يمكننا أن نتبين فى القيم الخلقية – التى هى ما يهمنا هنا – الخصائص التالية :–

١ – أن لها وجودا مستقلا عنا قائما بذاته ، مثل أى شيء فى العالم ، غير أنه وجود مثالى لا واقعى ، وأنها لا تخضع لأية حدود زمانية أو مكانية ، شأنها فى ذلك شأن القضايا الرياضية .

٢ – تشتمل على نداء موجه إلى ضمائرنا معبرا عنه بصيغة (ينبغى أن يكون)ومن هنا فإنها لا يمكن أن تنتزع من الواقع المعبر عنه بما هو كائن .

٣ – أنها مطلقة وغير مشروطة بأى شرط ، ولا تخضع لأية ظروف أو ملابسات أيا كانت .

٤ – كلما كان إدراك القيم أوضح كلما كان رد الفعل لدينا أشد ، وكلما كانت الإرادة ، أى الاستياء (فى حالة القيم السلبية) أو التحمس (فى حالة القيم الإيجابية) أكثر قوة (١٣) .

سلم القيم والخير الأقصى :

هناك تقسيمات عديدة أخرى للقيم غير تقسيمها إلى كامنة ووسيلية مثل تصنيفها إلى عضوية (أى جسمية واقتصادية وترويحية) ، وفوق العضوية (أى الشخصية والعقلية والجمالية والدينية) ، أو تقسيمها إلى استبعادية واشتمالية ، أو دائمة وعابرة ، أو عليا ودنيا .
وهذا يشير إلى ترتيب القيم فى سلم متدرج ، ولا بد لهذا السلم من أن تكون هناك فى قمته قيمة عليا . وقد اشتهرت هذه القيمة العليا بأنها الخير الأسمى أو الأقصى Summum Bonum ومن هنا يتوقف تحقيق الحياة الخيرة إلى حد معين على تنظيم كل القيم الأخرى فى صلتها بهذا الخير الأخلاقى الأقصى .

---

(١٣) مدخل إلى الفكر الفلسفى ١٠٠ ، ١٠١ .

خصائص الخير الأقصى :

وهذا الخير الأقصى له شروط أو خصائص تبين لنا ما ينبغى أن يكون عليه هذا الخير الأقصى بوصفه أقصى خير ، وأرفع هدف للحياة . وهذه الخصائص تتمثل فيما يلى :-

١ - ينبغى أن يكون خيرا كامنا لا شك فيه ، أى خيرا فى ذاته وليس وسيلة لغيره .

٢ - ينبغى أن يكون شاملا بحيث تندرج تحته كل أوجه نشاطنا بوصفها وسائل لتحقيقه .

٣ - ينبغى ان يكون ممكن التحقيق ، ولو بصورة جزئية ، حتى يكون وثيق الصلة بالحياة البشرية ، ويكفى أن يشعر الناس بامكان تحقيقه بما يكفى لتبرير تكريس الحياة من أجل بلوغ هذا الهدف . ومن ناحية أخرى ينبغى أن يكون من الممكن بناء خطة للحياة حول هذا الهدف الذى نجعله الخير الأقصى (١٤) .

---

(١٤) الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها ٢٧٥ - ٢٧٩ .

الفضيلة

معنى الفضيلة :

الفضيلة من حيث مدلولها اللفظى تعنى الفضل والزيادة ، أما فى الاصطلاح فمعناها الاستعداد الدائم لفعل الخير . ويعرفها ابن رشد بقوله : « الفضيلة ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير ، أو يظن به أنه خير » .

أما معجم لالاند فيعرف الفضيلة بأنها « الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية » أو « الاستعداد الراسخ لإرادة الخير ، عادة فعل الخير » (١٥) .

ويعرفها البعض بأنها الخلق الطيب ، فإذا اعتادت الإرادة شيئا طيبا سميت عادتها حينئذ فضيلة . وعلى هذا فإذا وصفناإنسانا بأنه فاضل فمعنى ذلك أنه ذو خلق طيب اعتادت إرادته العمل حسب ما توصى به الأخلاق (١٦) .

وقد احتل بحث الفضيلة مكانا بارزا فى الفلسفة منذ سقراط حتى الآن . وفيما يلى كلمة موجزة حول الموضوع .

الفضيلة لدى سقراط وأفلاطون:

لقد دارت مناقشات طويلة حول الفضائل فى محاورات أفلاطون . ففى محاورة (مينون) بحث عن الفضيلة بوجه عام ، وفى محاورة (جورجياس) بحث عن فضيلة العدالة ، وفى محاورة (أوطيفرون) بحث عن فضيلة التقوى ، وفى محاورة (لوسيس) بحث عن فضيلة الصداقة ، وفى محاورة

---

(١٥) المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية ١٣٦ . والاخلاق النظرية ١٤٣ .
(١٦) الأخلاق لأحمد أمين ١٩١ .

(خرميدس) بحث عن فضيلة الحكمة ، وهكذا فى باقى المحاورات ، مما يبين مدى الاهتمام البالغ بهذا الموضوع ، الذى كان حينذاك يعد موضوع الساعة ، بفضل سقراط وجهوده فى محاربة السوفسطائية التى كانت سببا فى البلبلة الفكرية والأخلاقية فى ذلك العصر .

ولكن الملاحظ على هذه المحاورات الأفلاطونية أنها كانت تثير من الأسئلة والمشكلات أكثر مما كانت تجيب على الأسئلة والاستفسارات . وقد كان هذا هو موقف سقراط فى هذه المحاورات التى كان يلعب فيها الدور الرئيسى ، ولم يكن موقف أفلاطون يبعد كثيرا عن موقف أستاذه سقراط (١٧) .ولكن هذا لا يمنع من استخلاص آراء كل منهما حول هذا الموضوع .

فمن المعروف – كما سبق أن أشرنا إلى ذلك أيضا – أن سقراط كان يسوى بين العلم والفضيلة ، فالعلم هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة . ويترتب على ذلك أن الانسان لا يستطيع أن يعمل الخير ما لم يعلم الخير ، وكل عمل يصدر من المرء دون علم بالخير فإنه لا يعد خيرا ولا فضيلة . وكان سقراط يرى أن الإنسان إذا علم علماً تاماً بأن شيئاً ما خير فإن ذلك يحمله حتما على عمل ذلك الشيء ، كما أن معرفته بضرر شيء يحمله أيضا بالضرورة على تركه . أما ما يصدر عن الإنسان من خطأ فإنما مرجعه إلى الجهل بالعمل . وقد ترتب على النظرية السقراطية فى الأخلاق جعل الفضيلة واحدة وهى المعرفة أو العلم ، أما ماعداها من فضائل أخرى مثل الشجاعة والعفة والعدل فليست إلا مظهرا من مظاهرها .

وقد سبق أن تعرفنا على شيء من النقد الذى وجه إلى رأى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والعلم ، فلا داعى لتكرير القول فى ذلك .

وقد حذا أفلاطون فى كتابته الأولى حذو سقراط فى جعل الفضيلة واحدة

---

(١٧) مراحل الفكر الأخلاقى ، ص ١٥ وما بعدها ، والأخلاق النظرية ، ص ١٥٨ .

وهى العلم ، أوالمعرفة ، ولكنه عدل فيما بعد عن ذلك ، وجعل لكل من قوى النفس الإنسانية فضيلة خاصة (١٨) . فالحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق ، والعفة فضيلة القوة الشهوية تعمل على تلطيف الأهواء ، فتترك النفس هادئة والعقل حرا . أما الشجاعة فإنها فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على القوة الشهوية ، فتقاوم إغراء اللذة والخوف من الألم . والحكمة أولى هذه الفضائل ومبدؤها . وفى هذا الصدد يقول أفلاطون :

« ليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التى تستبدل لذات بلذات ، وأحزانا بأحزان ، ومخاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شيء ونحصل على كل الفضائل . أما الفضيلة الخالية من الحكمة ، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات فهى فضيلة عبدة » .

وإذا حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس : العفة والشجاعة والحكمة تحقق فى النفس النظام والتناسب ، ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة (١٩) .

الفضيلة لدى أرسطو :

أما أرسطو فإن الفضيلة عنده بوجه عام تطلق على جميع الأفعال الحائزة للكمال . فالفعل الانسانى أيا كان ، عندما يتم على نحو كامل هو فعل فاضل . وكمال أى فعل ، أو قدرة الإنسان على القيام به على خير وجه ، هو الفضيلة بعينها (٢٠) .

---

(١٨) قصة الفلسفة اليونانية للدكتورين أحمد أمين وزكى نجيب محمود ص ٨٧ وما بعدها .انظر أيضا ص ١٢٣ .

(١٩) تاريخ الفلسفة اليونانية ٩٥ .

(٢٠) مراحل الفكر الأخلاقى ٢٠ .

وبجانب هذا المعنى العام للفضيلة نجد لدى أرسطو معنى آخر للفضيله أكثر تحديدا ، إذ يرى أن الفضيلة « **حالة اعتيادية** » ، تكتسب بفضل تكرار نفس الأفعال . وتخضع هذه الحالة الاعتيادية للعقل والروية ، وبالتالى لضبط النفس الشهوية . ومن أجل ذلك فإن الرجل الفاضل لا تصدر عنه إلا أفعال فاضلة . والأفعال الفاضلة لا ينطبق عليها وصف الفضيلة إلا إذا كان فعلها لذاتها ، ولما فيها من جمال أخلاقى .

وتقوم الفضيلة لدى أرسطو على **العلم والإرادة** ، فعلى الإرادة يتوقف الاختيار وتحديد الغرض ، أما العلم فهو الذى يحدد الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذا الغرض . وفى هذا رد ضمنى على سقراط الذى كان يوحد بين العلم والفضيلة .

وهذه الحالة الاعتيادية عند أرسطو هى وسط بين رذيلتين وفى ذلك يقول « الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ للفعل الإرادى التأملى ، وفقا **لوسط عادل يتحدد بالنسبة إلينا ، وكما يحدده العقل** » .

ويوضح أرسطو ما يقصده بالوسط العادل فيقول :

« **الوسط العادل هو أن يفعل المرء ما يجب عليه** ، وفى الوقت الذى يجب عليه فيه أن يفعل ، وفى الأحوال التى يجب فيها ، تجاه الأشخاص الذين نحوهم يجب ذلك ، ومن أجل الغاية التى من أجلها يجب ذلك ، وكما يجب ذلك » (٢١) .

وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن الفضيلة تنشأ فى ثلاثة مراحل :-

١ - مرحلة تكرار نفس الأفعال ، فالمرء لن يصير شجاعا بفطرته وحدها بل لا بد بالإضافة إلى ذلك من التعود على الصعب من الأمور والاستعداد للمفاجآت .

٢ - مرحلة توجيه الأفعال والانفعالات نحو الوسط ، وهو وسط

---

(٢١) الأخلاق النظرية ١٤٣ - ١٤٨ .

اعتبارى لا هندسى .

٣ – مرحلة اتخاذ القاعدة التى تعين الوسط لمختلف الناس فى كل الأحوال ، والمرجع فى ذلك إلى **العقل وحده** ، وفى الأحوال المعقدة يجب الرجوع إلى خبرة الرجل الحكيم لتعيين الأوساط العادلة فى الأمور العملية (٢٢) .

وقد تعرضت نظرية الأوساط الأرسطية للنقد على أساس أنه ليس هناك مقياس دقيق يبين لنا المنتصف بيانا تاما ، كما أن الفضيلة ليست دائما فى نقطة المنتصف على بعدين متساويين ، ويضاف إلى ذلك أن هناك كثيرا من الفضائل لا يمكن أن تطبق عليها نظرية الأوساط (٢٣) .

ولكن كثيرين من نقاد نظرية الأوساط صدروا فى بعض وجوه نقدهم عن توهم أن التوسط شبيه بالتوسط فى الحساب والهندسة ، بحيث تكون نسبته إلى كل من الطرفين واحدة ، أو توهموا أن الفضيلة عند أرسطو شيئا بين بين ، وموقفا هينا لينا ، فى حين أن أرسطو يرى أن الفضيلة فى كل حالة حد أقصى ليس بعده للفاعل حد . والدليل على أن الوسط الفاضل ليس وسطا حسابيا وإنما هو وسط اعتبارى – بصرف النظر عن الشخص وظروفه – هو أنه أميل لأحد الطرفين منه للآخر مثل الكرم فهو أقرب للتبذير منه للبخل ، والشجاعة أقرب للتهور منها للجبن (٢٤) .

---

(٢٢) مراحل الفكر الأخلاقى ٢١ .

(٢٣) حاول أنصار نظرية الأوساط إيجاد وسط لمثل هذه الفضائل . وهكذا يذهب ابن مسكويه – على سبيل المثال – إلى أن العدالة « وسط بين الظلم والانظلام – أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات ، من حيث لا ينبغى وكما لاينبغى ، وأما الانظلام فهو الاستخذاء(بمعنى العطاء) والاستحاتة (بمعنى الاستخراج والمراد هو التعبير عن معنى تحمل الظلم) فى المقتنيات لمن لا ينبغى وكما لا ينبغى . ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لأنه يتوصل إليها من حيث لايجب ... وأما المنظلم فمقتنياته وأمواله يسيرة جدا لأنه يتركها من حيث يجب . انظر تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٢٨ (قارن أيضا ص ٤٨ من طبعة دار مكتبة الحياة فى بيروت) .

(٢٤) تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٠ ، ١٩١ ، والاخلاق لأحمد أمين ١٩٧ .

الفضيلة لدى مفكرى المسلمين :

لقد كان لنظرية أفلاطون فى الفضائل الأساسية : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، ولنظرية الأوساط الأرسطية فى الفضيلة أثر كبير لدى الكثيرين من مفكرى المسلمين وبخاصة المشتغلين بالأخلاق .

فقد جرى ابن مسكويه والغزالى — على سبيل المثال — على رأى أفلاطون فى أصول الفضائل الأربع المشار إليها . وفى ذلك يقول ابن مسكويه :

« أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع وهى : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . ولهذا لا يفتخر أحد ولا يتباهى إلا بهذه الفضائل فقط ، فأما من افتخر بآبائه وأسلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلها » (٢٥) .

ويؤكد ابن مسكويه على العدالة ، لا بوصفها جزءا من الفضيلة العامة ، بل يعتبرها الفضيلة كلها (٢٦) .

ولا يبعد الغزالى عن ذلك أيضا بتقريره فى الإحياء وفى ميزان العمل لأمهات الفضائل الأربع التى هى جماع كل خير : وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، بل إنه ليرى رأى أفلاطون فى العدالة — كما فعل ابن مسكويه أيضا — عندما يقول إنها جماع كل فضيلة ، كما أن الجور جماع كل رذيلة ، وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع ، بل تكون جملتها معا (٢٧) .

كما شاعت نظرية الأوساط فى الفكر الإسلامى ، وقد دعم هذا الاتجاه

---

(٢٥) تهذيب الأخلاق ص١٧ .
(٢٦) تهذيب الأخلاق ١١٩ .
(٢٧) فلسفة الأخلاق فى الاسلام ١٥٣ .

ما ورد فى القرآن والسنة من الحث على الاعتدال والبعد عن الإفراط والتفريط فى الأمور من مثل قوله تعالى : ﴿ **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط** ﴾ (٢٨) .

ويعبر ابن مسكويه عن تبنيه لنظرية الأوساط فيقول فى (تهذيب الأخلاق) – بعد حديثه عن أمهات الفضائل – مايأتى :–

« ولما كانت هذه الفضائل أوساطا بين أطراف ، وتلك الأطراف هى الرذائل وجب أن تفهم منها ... وينبغى أن تفهم من قولنا إن كل فضيلة فهى وسط بين رذائل ما أنا واصفه .... ينبغى أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة إذا كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد ، ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قربت من رذيلة أخرى . ولم تسلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التى تميل إليها . ولهذا صعب جدا وجودهذا الوسط ، ثم التمسك به بعد وجوده أصعب » (٢٩) .

ويقرر الغزالى أيضا أن الفضيلة وسط بين طرفين واعتدال ، لأن كلا طرفى قصد الأمور ذميم . ولكن إذا كان أرسطو قد أحال تحديد الوسط العادل إلى العقل ، وإلى خبرة الرجل الحكيم ، فإن الغزالى يرى أن تحديد الوسط وحد الاعتدال من اختصاص العقل والشرع معا (٣٠) .

ولعل شيوع نظرية الأوساط فى الفكر الاسلامى يوحى بأنها مأخوذة أو متأثرة بنظرية الأوساط الأرسطية . فهل حدث بالفعل نقل أو تأثر فى هذا الصدد ؟

---

(٢٨) سورة الاسراء ٢٩ . وقد ذهب أحد الباحثين إلى أن معيار الفضيلة الإسلامية ليس الوسط ، وإنما معيارها الوحيد هو التناسق الخلقى ، وهى وجهة نظر جديرة بالاعتبار (راجع تفصيل ذلك فى : الفضائل الخلقية فى الإسلام للدكتور أحمد عبد الرحمن ابراهيم – الرياض – ١٩٨٢) .

(٢٩) تهذيب الأخلاق ٢٤ ، ٢٥ .

(٣٠) فلسفة الأخلاق فى الاسلام ١٥٦ .

يجيب المرحوم الدكتور دراز على ذلك بالنفى القاطع ويقول :-

« لعل من المفيد أن نسجل تقاربا بين النظريتين ، ولكنا نرى على وجه التحديد أن مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولا يوجد بينهما بنوة تاريخية - غير مطروحة . فالدنيا كلها تعرف أن القرآن (الذى استمد منه المسلمون أصول نظريتهم) لاحق لنظرية أرسطو ، ولكن الدنيا كلها تعرف من ناحية أخرى ، أن من الخطأ البين تاريخيا القول بفرض حدوث استعارة ، فإن الصلة بين الفكر الاسلامى والفلسفة الهلينية لم تبدأ فى الواقع إلا بعد قرنين من ظهور الإسلام » (٣١) .

أقسام الفضيلة :

يقسم أفلاطون الفضيلة إلى قسمين :

١ - فضيلة فلسفية وتتمثل فى عمل الخير الذى يكون مؤسسا على التفكير وفهم الأساس الذى ينبنى عليه العمل ، إذ أنه ليس يشترط فى الفضيلة معرفة ما هو الحق فقط ، بل يشترط أيضا معرفة لم كان هذا الحق حقا .

٢ - فضيلة عادية تقليدية : وهى العمل الخير الناشىء عن عرف أوتقليد أو غريزة أو عطف . فعمل الخير لأن الآخرين يعملونه من غير فهم لماذا كان هذا حقا هو فضيلة الناس الطيبين من عامة الناس . ولكن أفلاطون لم يجرد الفضيلة العادية من القيمة . بل جعل لها دورا فى التهيئة والاستعداد للفضيلة الفلسفية فالإنسان لا يستطيع أن يقفز إلى قمة الفضيلة الفلسفية دفعة واحدة ، ولهذا فإنه لابد له من التدريب والتدرج فى السير للوصول إليها ، ويساعد على ذلك الاعتياد على الأفعال الفاضلة ، وغرس الفضائل العرفية والعادات الحسنة ، حتى إذا جاء دور التفكير والتأمل كان الاستعداد لذلك حاصلا ، واستطاع الإنسان أن يصعد إلى الفضيلة الفلسفية على هذا الأساس(٣٢) .

(٣١) دستور الأخلاق فى القرآن ٦٧٠ .

(٣٢) قصة الفلسفة اليونانية ١٢٢ / ١٢٣ .

وهناك تقسيمات أخرى عديدة للفضيلة مبنية على اعتبارات مختلفة . ويكفى هنا أن نشير إلى بعض هذه التقسيمات . فاللا هوتيون يقسمون الفضائل إلى فضائل لا هوتية وموضوعها الله وهى الإيمان والرجاء والمحبة ، وفضائل عقلية وموضوعها أمور تتعلق بالملكات العقلية للإنسان وتتمثل فى : التمييز والحكمة ، وفضائل أخلاقية وعلى رأسها الفضائل الأصلية .

ولبعض المحدثين تقسيم آخر تبعا للموضوع إلى : فضائل شخصية مثل العفة والشجاعة والحكمة ، فكلها فضائل تعمل على ضبط النفس وتهذيبها ، وفضائل اجتماعية تشمل العدل والاحسان ، وفضائل دينية تشمل الفضائل التى ينبغى على المرء أن يتصف بها فى صلته بخالقه(٣٣) .

وهناك تقسيمات أخرى إلى فضائل إيجابية كالأمل مثلا لأنه يحمل صاحبه على العمل فى سبيل الحياة . وفضائل سلبية كالزهد لأنه يجعل صاحبه راضيا بما قد يكون عليه من سوء الحال . وفضائل فردية كالقناعة لأنها تخص صاحبها بالذات ، وفضائل اجتماعية كالامانة لأن الإنسان يحتاج إليها حين يعامل الناس(٣٤) . وهذه تقسيمات يمكن أن تندرج تحت التقسيم السابق .

ومن بين التقسيمات المعاصرة نجد دوبرئيل Duprèel يقسم الفضائل الى قسمين :

١ ــ فضائل مباشرة وهى التى تنتج قيمتها مباشرة من نتائج ممارستها ويرجع هذا النوع من الفضائل الى فضيلتين اثنتين فقط وهما الاحسان (أو المحبة) والعدالة .

٢ ــ فضائل غير مباشرة لا تقاس قيمتها بقيمة نتائجها المباشرة ، بل تقدر قيمتها بوصفها كمالا لصاحبها مثل الشجاعة والعفة والتواضع والحشمة والصدق والإخلاص والأمانة .

---

(٣٣) الاخلاق ، لأحمد أمين ١٩٧ ، ١٩٨ ، والاخلاق النظرية ١٥٤ .
(٣٤) الأخلاق عند الغزالى لزكى مبارك ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

ولكن دوبرئيل يعترف مع ذلك بأن هذا التقسيم غير دقيق ، هذا فضلا عن أنه يفتقد الأساس الذى يقوم عليه[٣٥] .

وفيما يلى نذكر كلمة موجزة عن بعض الفضائل الرئيسية .. ..

(٣٥) الأخلاق النظرية ١٥٥ / ١٥٦ .

الحكمة

الحكمة بصفة عامة تعنى الإصابة فى العلم والعمل ، وعلى ذلك يكون الرجل الحكيم هو الرجل البصير بوضع الأمور فى نصابها . وتعنى الحكمة لدى أرسطو المعرفة النظرية والعملية ، فهى فضيلة عقلية تمكن صاحبها من حسن القيام بعمله[٣٦] .

وقد عرف ابن مسكويه الحكمة بأنها « فضيلة النفس الناطقة المميزة » وتتمثل هذه الفضيلة فى العلم بالأمور الإلهية والأمور الإنسانية . ويثمر هذا العلم معرفة المعقولات « أيها يجب أن يفعل ، وأيها يجب أن يغفل » .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن الحكمة تحتها أقسام هى الذكاء ، والذُّكر ، والتعقل ، وسرعة الفهم وقوته ، وصفاء الذهن ، وسهولة التعلم ،وبهذه الأشياء يكون حسن الاستعداد للحكمة ، كما يذهب أيضا الى أن الحكمة « وسط بين السفه والبله » . أما السفه فهو استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغى ، وكما لا ينبغى ، وأما البله فهو تعطيل القوة الفكرية بالإرادة .[٣٧] .

ويذهب الغزالى أيضا فى الإحياء وميزان العمل الى أن الحكمة فضيلة القوة العقلية . وتنقسم الحكمة عنده إلى حكمة نظرية وحكمة خلقية . فالحكمة النظرية خاصة بالعلوم الكلية الضرورية والنظرية التى تتلقاها النفس من الملأ الأعلى كالعلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وأصناف خلقه فى العالم . والحكمة الخلقية حالة وفضيلة للنفس العاقلة بها تسوس القوة الغضبية والشهوية ، وتقدر حركاتها بالقدر الواجب فى كل الأحوال ، وهى العلم بصواب الأفعال[٣٨] .

---

(٣٦) الأخلاق النظرية ١٦٢ .

(٣٧) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ .

(٣٨) انظر أيضا فلسفة الأخلاق فى الإسلام ١٥٩ ، ١٦٠ .

الشجاعة

الشجاعة هي مواجهة الألم أو الخطر عند اللزوم فى ثبات ، وهى إحدى الفضائل الأربع الرئيسية فى الفلسفة اليونانية . وقد عرفها ابن مسكويه بأنها : « فضيلة النفس الغضبية ، وتظهر فى الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة ، واستعمال ما يوجبه الرأى فى الأمور الهائلة » .

ويندرج تحت الشجاعة فضائل أخرى هى : كِبَر النفس ، والنجدة ، وعظم الهمة ، والثبات ، والصبر ، والحلم ، وعدم الطيش ، والشهامة ، واحتمال الكد(٣٩) .

وهناك ثلاث رذائل تضاد الشجاعة وهى : الإفراط فى الخوف ، وانتفاء الخوف ، والتهور . وهكذا نجد أن الشجاعة ليست مساوية لعدم الخوف كما يتوهم بعض الناس . فهناك أخطار يجب على العاقل أن يخافها ، ولذلك فان من تمام الشجاعة أن يخاف الشجاع ما ينبغى أن يخاف ، وفى الوقت نفسه يضبط نفسه ويتحمل أخطاره بدافع الشعور بالواجب .

فالشجاعة الحقيقية إذن – لا تقوم – فى عدم الخوف من شىء ، بل تقوم فى الخوف مع الحكمة ، والتجرؤ دون تهور .

وليست الشجاعة قاصرة على الشجاعة فى ميادين القتال ، فإن هناك كثيرا من مجالات الحياة اليومية تحتاج إلى شجاعة لا تقل عن شجاعة الجنود فى ميادين الحروب . فالشجاعة توجد فى مواجهة الأمراض والآلام ، وفى مخاطر البحر والجبل ، وفى الأزمات الاقتصادية ، وفى كل مصائب الحياة . ومن الشجاعة نوع يطلق عليه الشجاعة الأدبية ، وتتمثل فى أن يبدى الإنسان رأيه وما يعتقد أنه الحق بصرف النظر عما يترتب على ذلك من نتائج(٤٠) .

---

(٣٩) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ٢١ .

(٤٠) الأخلاق لأحمد أمين ص ٢٠٥ – ٢٠٧ ، والاخلاق النظرية ١٧٨ ، ١٨٠ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العفة

العفة هى اعتدال الميل الى اللذة وخضوعه لحكم العقل . وظهور هذه الفضيلة فى الإنسان يكون – كما يقول ابن مسكويه – بأن يصرف شهواته بحسب الرأى ، ويعنى بذلك أن يوافق التمييز الصحيح ، حتى لا ينقاد لها ، ويصير حرا غير متعبد لشىء من شهواته . ويندرج تحت العفة عنده فضائل أخرى وهى : الحياء ، والدعة ، والصبر(٤١) ، والسخاء ، والحرية والقناعة ، والدماثة ، والانتظام ، وحسن الهدى ، والمسالمة ، والوقار ، والورع .

كما يذهب ابن مسكويه أيضا إلى القول بأن العفة وسط بين رذيلتين وهما : الشره ، وخمود الشهوة ، فأما الشره فهو الانهماك فى اللذات والخروج فيها عما ينبغى ، وأما خمود الشهوة فهو السكون عن الحركة التى تسلك نحو اللذة الجميلة التى يحتاج إليها البدن فى ضروراته ، وهى ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل(٤٢) .

---

(٤١) يفرق ابن مسكويه بين الصبر الذى يندرج تحت فضيلة العفة والصبر الذى يندرج تحت فضيلة الشجاعة بأن هذا يكون فى الأمور الهائلة ، وذلك يكون فى الشهوات الهائجة . (تهذيب الأخلاق ٢١) .

(٤٢) تهذيب الأخلاق ١٨ ، ٢٠ ، ٢٧ .

وهناك فرق بين العفة والزهد أو التقشف . فالعفة تعنى الاعتدال ، والمعتدل أو العفيف هو – كما يقول أرسطو – الذى « يشتهى ما يجب عليه أن يشتهيه ، وهذا أيضا هو ما يقضى العقل باشتهائه » ، أما الزهد فإنه يعنى الحرمان ، ويقال فى تعريفه إنه « الامتناع الارادى ليس فقط من الزوائد ، بل وأيضا من الضروريات وفرض الآلام والمجاهدات على النفس ابتغاء الحصول على مزيد من السيطرة على الذات » . ولكن الزهد الأخلاقى ينبغى ألا يتجاوز الحد المعقول ، وإلا انقلب إلى تعذيب للذات(٤٣) .

وأفضل الطرق فى الحياة أن يتمتع الإنسان بالملذات الطيبة فى حدود الأخلاق غير متجاوز بذلك الحدود المشروعة ، يقول القرآن :

﴿ قل من حرم الله زينة التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ﴾(٤٤) .

فالعفة ليست القضاء على الشهوات والرغبات وانما الاعتلاء بها وتهذيبها وفرض رقابة العقل عليها(٤٥) .

---

(٤٣) الأخلاق النظرية ١٨٢ ، ١٨٣ .
(٤٤) سورة الاعراف آية ٣٢ .
(٤٥) الاخلاق لأحمد أمين ٢١٥ ، ٢١٦ .

العدل

العدل هو إعطاء كل ذى حق حقه ، وهو فضيلة فردية واجتماعية . أما أنه فضيلة فردية فذلك لأنه يدل على مزاج ذاتى خاص عند الانسان العادل ، وأما أنه فضيلة اجتماعية فمن حيث مراعاة هذه الفضيلة لحقوق الغير . ومن هنا ذهب أرسطو إلى أن العدالة لما كانت تهم المجتمع المدنى فإنها فضيلة بالنسبة إلى الغير وليست فضيلة مطلقة(٤٦) .

وقد كان أفلاطون يرى أن العدالة ليست فضيلة خاصة ولكنها حال التناسب والصلاح الناشىء عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . أما العدالة الاجتماعية فهى تحقيق مثل هذا النظام فى علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح فى نفسه صالح بالضرورة فى معاملاته والعكس بالعكس(٤٧) .

ويذهب ابن مسكويه الى أن العدالة (يحدث للانسان بها سمة يختار بها أبدا الإنصاف من نفسه على نفسه أولا ، ثم الإنصاف والانتصاف من غيره وله) .

ويندرج تحت العدالة فضائل كثيرة ذكرها ابن مسكويه منها : الصداقة والألفة وصلة الرحم ، والمكافأة ، وحسن الشركة ، وحسن القضاء ، والتودد ، والعبادة ، وترك الحقد ، ومكافأة الشر بالخير ، واستعمال اللطف ، وركوب المروءة فى جميع الأحوال ، وترك المعاداة .. .. الخ(٤٨) .

والعدل من أقدم ما عرف فى المجتمع الانسانى من الفضائل . وقد كان قدماء الرومان يمثلون إلهة العدل بامرأة معصوبة العينين ، ممسكة ميزانا ذا كفتين

---

(٤٦) الأخلاق النظرية ١٦٥ .

(٤٧) تاريخ الفلسفة اليونانية ٩٦ .

(٤٨) تهذيب الأخلاق ١٨ – ٢٣ .

بإحدى يديها ، وسيفا باليد الأخرى ، ويرمزون بعصب عينيها ، إلى أن العادل ينبغى أن يعمى عن الاعتبارات التى تجعله يتحيز من غير حق كغنى وجاه أو ما شاكل ذلك من أسباب ، ويرمزون بالميزان الى أنه يجب على العادل أن يزن لكل إنسان حقه بالقسط ، وبالسيف إلى أنه يلجأ إلى القوة فى تحقيق العدل عند الحاجة إليها(٤٩) .

وقد أشار القرآن الكريم الى أن قيام الناس بالقسط كان من الاهداف الرئيسية لارسال الرسل ، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾(٥٠) .

---

(٤٩) الأخلاق لأحمد أمين ٢٢١ .

(٥٠) سورة الحديد آية ٢٥ .

المراجع

(أ) مراجع باللغة العربية

١ — د . إبراهيم مدكور : دروس فى تاريخ الفلسفة .
المطبعة الأميرية ١٩٥٢ .

٢ — أبو بكر ذكرى : مباحث ونظريات فى علم الأخلاق .
دار الفكر العربى ١٩٦٥ .

٣ — أبو بكر ذكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية .
دار الفكر العربى ١٩٦٥ .

٤ — ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق . مكتبة صبيح ١٩٥٩ .

٥ — أحمد أمين : الأخلاق . بيروت ١٩٦٩ .

٦ — أحمد أمين وزميله : قصة الفلسفة اليونانية .

٧ — د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية . دار النهضة العربية ١٩٦٧ .

٨ — جوزيف بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى — ترجمة
د . محمود حمدى زقزوق — مكتبة
الأنجلو المصرية ١٩٨٠ .

٩ — رابوبرت : مبادىء الفلسفة ترجمة أحمد أمين .
مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٥ .

١٠ — د . زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية . مكتبة مصر ١٩٦٩ .

١١ — د . زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى : القاهرة ١٩٢٤ .

١٢ — د . عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية . الكويت ١٩٧٥ .

١٣ — الغزالى : إحياء علوم الدين فى ٤ أجزاء .
طبع مصطفى الحلبى ١٩٣٩ .

١٤ – الغزالى : ميزان العمل . تحقيق د . سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦٤ .

١٥ – الغزالى : معارج القدس . القاهرة ١٩٢٧ .

١٦ – كانت : نقد العقل العملى . ترجمة أحمد الشيبانى بيروت ١٩٦٦ .

١٧ – كانت : تأسيس ميتا فيزيقا الأخلاق . ترجمة د. عبد الغفار مكاوى القاهرة ١٩٦٥ .

١٨ – ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية . ترجمة د . محمود قاسم القاهرة ١٩٥٣ .

١٩ – د . محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن – ترجمة د . عبد الصبورشاهين . مؤسسة الرسالة – بيروت ١٩٧٣ .

٢٠ – د . محمد عبد الله دراز : دراسات إسلامية . دار القلم بالكويت ١٩٨٠

٢١ – د . محمد يوسف موسى :تاريخ الأخلاق مكتبة محمد على صبيح ١٩٥٣ .

٢٢ – د . محمد موسى يوسف : مباحث فى فلسفة الأخلاق . مطبعة الأزهر ١٩٤٣ .

٢٣ – د . محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام . مؤسسة الخانجى ١٩٦٣ .

٢٤ – د . محمود حمدى زقزوق : تمهيد للفلسفة . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٩ .

٢٥ – منصور رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ .

٢٦ – د . نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى . دار المعارف ١٩٦٢ .

٢٧ – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف ١٩٥٧ .
٢٨ – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٥٨ .

(ب) مراجع أجنبية :

(1) Bauch; Bruno:Grundzuge der Ethik. Stuttgart 1935
(2) Bauch,Bruno:Geschichte der Philosophie bis Kant.Berlin 1919
(3) Bochenski,J:Wege zum Philosophischen Denken , Freiburg 1962
(4) Lauth,Reinhard . Ethik,Stuttgart1969
(5) Müller: Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch Freiburg 1962
(6) Reiner,Hans:Die Philosophische Ethik. Heidelberg 1964.

فهرس الموضوعات

للمؤلف

١ – مقدمة فى علم الأخلاق – دار القلم بالكويت (الطبعة الثالثة) ١٩٨٣ .

٢ – المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت – (الطبعة الثالثة) دار القلم بالكويت، ١٩٨٣ .

٣ – مدخل إلى الفكر الفلسفى(مترجم عن الألمانية) – مكتبة الأنجلو المصرية (الطبعة الثانية) ١٩٨٠ .

٤ – تمهيد للفلسفة (الطبعة الثانية) مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٩ .

٥ – الإسلام فى الفكر الغربى – دار القلم بالكويت (الطبعة الثانية) ١٩٨١ .

٦ – ثلاث رسائل فى المعرفة للامام الغزالى – مكتبة الأزهر ١٩٧٩ .

٧ – الشك المنهجى عند الغزالى وديكارت وأهميته فى تأسيس فلسفتيهما – مجلة عالم الفكر بالكويت (أكتوبر – ديسمبر ١٩٧٣) من ص ٢٠٥ إلى ص ٢٥٠ .

٨ – الفلسفة ومشكلة الشك – مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية والاجتماعية (كلية التربية جامعة طرابلس – ليبيا – أكتوبر ١٩٧٦) من ص ١٢٣ إلى ص ١٤٧ .

٩ – الاسلام ومشكلات المسلمين فى ألمانيا . مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٨١ .

١٠– الحضارة والمسئولية . مجلة كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٨١ .

١١– الإسلام فى الفكر الاستشراقى . حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢ (من ص ١٠٣ إلى ١٦٨) .

١٢– الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى (تحت الطبع)





تطلب جميع منشوراتنا من :

دار القلــم الكويت

شارع السور - عمارة السور - بجوار وزارة الخارجية
ص . ب : ٢٠١٤٦ - هاتف / ٢٤٥٧٤٠٧ / ٢٤٥٨٤٧٨

دار القلــم دبي

ص . ب : ١١٨١٧ - هاتف / ٤٣٣٨٨٦



تطلب جميع منشوراتنا من :

دار القلم الكويت

شارع السور – عمارة السور – بجوار وزارة الخارجية

ص . ب : ٢٠١٤٦ – هاتف / ٢٤٥٧٤٠٧ / ٢٤٥٨٤٧٨

دار القلم دبي

ص . ب : ١١٨١٧ – هاتف / ٤٣٣٨٨٦